L.eleg.g.
242
t

L. eleg. g. 242 t

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Xerokopieren aus kons
rischen Gründen nicht
Nur im Lesesaal ben

<36611413400014

<36611413400014

Bayer. Staatsbibliothek

Die

Willensfreiheit

im Staatsverbande.

Zur Einführung
in
des Aristoteles Bücher von der Rhetorik
und zur
richtigen Würdigung der geistlichen Beredsamkeit.

Von
F. A. Märcker,
Privatdocenten an der Berliner Universität.

Τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα. Plato.

Berlin, 1843.
Bei Ferdinand Dümmler.

Bayerische Staatsbibliothek München
31. D.

L. eleg. g. 242 t

Bayerische
Staatsbibliothek
München

69

36

Sr. Hochwohlgeboren

dem

Königl. Geheimen Ober = Regierungs = Rathe 2c.
Ritter des rothen Adler = Ordens zweiter Klasse

Herrn Johannes Schulze

dem freisinnigen Förderer und Schützer wissenschaftlich
begründeter Wahrheit

ganz ergebebenst zugeeignet

vom Verfasser.

Inhalt.

	Seite
Vorrede	VIII
Einleitung	1
Erster Abschnitt.	
Der Begriff der Rhetorik und ihr Verhältniß zu anderen Disciplinen	22
Begriff der Rhetorik	22
Verhältniß der Rhetorik zur Analytik	42
Verhältniß der Rhetorik zur Topik	44
Verhältniß der Rhetorik zur Ethik und Politik	48
Die Rhetorik als Kunst	54
Die verschiedenen Redegattungen	77
Zweiter Abschnitt.	
Die einzelnen Redegattungen.	
Erstes Kapitel. Die berathende Redegattung	98
Zweites Kapitel. Die gerichtliche Beredsamkeit	136
Drittes Kapitel. Die epideiktische Redegattung	159
Viertes Kapitel. Die geistliche Beredsamkeit	166

Vorwort.

Es kann auffallend erscheinen, daß ich dem vorliegenden Werke einen Titel gegeben habe, der mit dem, was man gewöhnlich unter Rhetorik versteht, keinen Zusammenhang vermuthen läßt; jedoch wird nähere Einsicht in das Wesen dieser Wissenschaft leicht vom Gegentheil überzeugen: nur ist dazu ein anderes Staatsleben vorausgesetzt, als wir es in der deutschen väterlichen Monarchie bisher anzuschauen gewohnt waren. Denn die Griechen sagten nicht, daß der Mensch von Natur rathlos sei, sondern sie nannten ihn παντοπόρος *); sie waren für die Regierung und Leitung des Staates selbständig herangewachsene Männer, die selbst eine Einsicht in sein Wohl und Wehe zu

---

*) Nach Soph. Ant. 359 ff.; nicht wie Neander in seiner Schrift über den Kaiser Julianus sich erlaubt hat, diese Stelle zu verstümmeln, um den Griechen die Ansicht zu leihen, der Mensch sei für sich rathlos: ἄνθρωπος παντοπόρος ἄπορος. Soph., schreibt er. Das heißt gewissenhaft verfahren! —

gewinnen sich bemühten, und dies sogar für ihre und des Menschen höchste Pflicht achteten, sie waren im eigenlichen Sinne Staatsbürger; und als solche schrieben auch ihre Weisen die Rhetorik und erörterten deren wesentliche Grundlagen. So Aristoteles in der unter diesem Namen erhaltenen Schrift, die keinesweges der Grammatik anheimfällt, und deshalb auch nur zum Theil von späteren Bearbeitern und von den Grammatikern wieder aufgenommen worden ist: die meisten derselben haben das Wesen der Rhetorik gar nicht mehr begriffen. Wenn es nämlich gewiß ist, daß zum rechten Verständniß einer Sache und eines Gedankens nicht nur der rechte Mann gehört, sondern auch die richtige Zeit, indem gewisse Gedanken in manchen Epochen der Geschichte durchaus als todtes Gut daliegen, so daß spätere Zeiten die Blindheit nicht fassen können, welche über jene Perioden verbreitet war, so ist dies vorzüglich mit den Gedanken der Fall, welche der Willensfreiheit zu Grunde liegen, und mit allem, was aus dieser hervorgeht. Hat man doch gar oft behauptet, die Griechen hätten das Moment des Willens in der Philosophie entweder gar nicht, oder doch nicht gehörig beachtet, und dies sei erst Ergebniß der neueren und

neuesten Philosophie, während Griechenlands Wesen in jenem Moment enthalten ist, seine ganze Litteratur nicht auf blindes Schicksal, wie man davon selbst für die Tragödie gefabelt hat und noch fabelt, sondern auf den freien Willen gegründet ist, wie ich dies für die Kunst an einem anderen Orte darthun werde. Die Hellenen können ohne diese Einsicht gar nicht verstanden werden, und alle schiefen Urtheile über so viele Erscheinungen lösen sich erst, sobald man den Menschen begreifen lernt, wie er nur Mensch ist durch freie Willensbestimmung und durch Selbstbewußtsein: hat denn wohl sonst ein Volk den Mangel an Erkenntniß, die Ἀμαθία, als das Böse bestimmt? Wer das konnte, gab dem Menschen einen höheren Werth, als nur ein Werkzeug zu sein in der Hand blinder Schicksalsmächte: das Griechenthum tritt ein in die Geschichte mit dem bestimmten Ausspruch der menschlichen Willensfreiheit*).

Dieselben Grundlagen nun für den Staatsverband, für Gesetzgebung, für Recht und Gerechtigkeit, so wie vor allen Dingen für den Begriff der Tugend nachzuweisen, ist der Zweck meiner folgen-

*) Dies geschieht mit dem homerischen Ausdruck, der Mensch könne ὑπὲρ αἶσαν handeln. S. Pr. d. Bösen, S. 246 ff.

den Darstellung: außerdem möchten sich für die einzelnen Zweige der Wissenschaften, welche dieselbe berührt, manche bisher unbekannte oder unbeachtete Resultate herausstellen, da die Alten stets aus der Fülle des Lebens schöpften und nie dürftig auftreten, was die tiefe Erkenntniß des Lebens nach allen Richtungen hin betrifft. Deutschland konnte aber erst zum Verständniß dieser wesentlichen Grundlagen des hellenischen Lebens gelangen, nachdem ihm der Begriff der Freiheit im eigenen Leben aufzugehen anfängt, und nun es die Würde des Menschen in sich darzustellen mit wahrhaft göttlicher Inspiration arbeitet, so daß es ferner nicht mehr einem fremden Willen blindlings gehorcht, sondern nun es endlich begreift, daß Tugend nur aus der Erkenntniß und aus der freien Willensbestimmung geboren wird, und daß alle andere Begründung derselben äußerlich bleibt, den Menschen immerdar auf der Stufe des Sclaven zurückhält, und ihn nie zu der verheißenen Freiheit der Kinder Gottes hindurchdringen läßt. Zu dieser von allen Geistern freudig begrüßten Morgenröthe eines neuen Lebens in dem geliebten Vaterlande möchte auch die folgende Schrift einen kleinen Beitrag liefern, damit deren Verfasser der Genugthuung

nicht entbehre, auch an seinem Theile ein, wenn auch noch so geringes, Scherflein zu dem Bau des neuen Domes der Freiheit und wahren Menschenwürde beigesteuert zu haben: in seinen leuchtenden Hallen wird die Menschheit frei aufathmen nach langer Knechtschaft und sich ermannen nach schwerem Drucke. Dann wird sie auch erst Christus recht erkennen in seiner göttlichen Sendung für Alle und einen Jeden, um selbst den Geringsten unter uns zum Leben zu führen uud dem Niedrigsten ein Heiland zu sein, der ihn zum Menschen macht, ob dies nun durch die von Schelling verkündete neue Form des johanneischen Christenthums sei, dessen Grundlagen er keinesweges festgestellt hat, oder durch eine andere; sicher aber wird auf diesem neuen Tempel, den Gott sich erbaut, seine Weihe in höherem Grade ruhen, als auf den Pforten des crassesten Aberglaubens und der Verfinsterung, welche sich in ihren teuflischen autos da fe noch überdies den Anschein christlicher Bruderliebe gab, indem sie ihre den Flammen geweihten Schlachtopfer noch scheidend küßte*).

---

*) Parny schildert dies folgendermaßen:

Oh! de l'Espagne honneur ineffaçable,
C'est là sur-tout que la religion,

Ist nun dieser mittelalterliche Bau für immer dahin und gehört es jetzt anerkannt zu den Zeichen eines finsteren Geistes, ihn zurückzuwünschen und sich nicht vielmehr der Morgenröthe des neuen Lichts zuzuwenden, das in seinem vollen Glanze freilich noch unter dem Horizonte weilt und erst den kommenden Geschlechtern in seiner ganzen Kraft strahlen wird, so möchte es wohl keine undankbare Arbeit sein, auf diejenigen unter den Vorfahren hinzuweisen, welche uns für die Grundlegung des neuen Baues die nöthigen Materialien liefern, wie ich glaube, daß in dem auf dem Titel angegebenen Gebiete es in der Rhetorik des Aristoteles der Fall ist. So alt ist die Weisheit und so spät findet sie ihre Erkenntniß.

Dans ses fureurs, tranquille, inexorable,
Des curieux fixe l'attention.
Des zélateurs ce n'est plus le courage,
Armé du glaive, et bravant le trépas;
Ce ne sont plus des guerres, des combats,
Où le danger commande le carnage.
Ici l'on tue avec sérénité;
Le meurtre y prend un air de majesté.
— — — — — — —
Du Te Deum l'hymne joyeux commence.
Le roi, la cour, et les dévots charmés,
De leurs pareils rôtis et consumés,
Offrent l'odeur au dieu de la clémence.

Leider ist an dieser Schilderung kein Wort erdichtet; sie ist historisch.

Was ich aber vorzüglich wünsche, ist, der Wissenschaft den Begriff des ἀντίστροφον wiederzugewinnen und die Betrachtung des Irdischen unter diesem Gesichtspunkt vorzubereiten; denn die Rhetorik umfaßt ihrem Wesen nach die ganze Erscheinungswelt nach ihrem πιθανόν, sie fragt jedes Ding, welchen Glauben es in seinem Dasein verdiene, und sie schließt auf diese Weise die Spitze der Wissenschaft unserer Tage, die Kritik, in sich ein. Die Alten fassen diese unter den Begriff der παιδεία, und wir lesen darüber bei Aristoteles (περὶ ζώων μ. I. 1.): daß es für jede Theorie und Methode zwei Arten des Verhaltens gebe, die eine sei mit Recht Wissenschaft zu nennen, die andere Zucht, παιδεία, . . . τὴν δ' οἷον παιδείαν τινά. πεπαιδευμένου γάρ ἐστι κατὰ τρόπον τὸ δύνασθαι κρῖναι εὐστόχως τί καλῶς ἢ μὴ καλῶς ἀποδίδωσιν ὁ λέγων . . . πλὴν τοῦτον μὲν περὶ πάντων κριτικόν τινα νομίζομεν εἶναι. . . . . Solche Bildung setzt nun die Rhetorik von jedem Hörer voraus, daß er Gut und Böse, Schön und Schlecht unterscheiden könne, so wie sie von dem Redner fordert, daß der Menge das πιθανὸν nach seiner Wahrheit vorgelegt werde. Wenn wir daher die Rhetorik ihrem Wesen nach die Wissen-

schaft der Erscheinungswelt nennen und diejenige, welche alle Ergebnisse der ἐπιστῆμαι gleichsam vorbereitet, um sie der Dialektik zuzuführen, so wie auf der anderen Seite die, welche alle Thaten auf dem Wege des Guten vermittelt und zu ihnen begeistert den Antrieb giebt, so möchte ihr dies eine bedeutende Stelle im ganzen Zusammenhange der philosophischen Disciplinen sichern und die ihr von neuem zugewandten Kräfte nicht einem unbedeutenden Ziele sich opfern lassen. Indeß bleibt das Ganze dieser Wissenschaft einer späteren Behandlung vorbehalten, und es soll die vorliegende Schrift nur gleichsam als eine Aufforderung gelten, die Schätze, welche hier zu heben sind, nicht ungenutzt liegen zu lassen, sondern sie zur Fortbildung, zur παιδεία der Zeit auf schöne Weise zu verwenden. Wenn diese aber vor allen Dingen strebt, ein Bewußtsein über Recht und Unrecht zu erlangen, um das ihr zustehende Recht mit Ueberzeugung und allen durch dasselbe gebotenen Mitteln in Anspruch zu nehmen, so dürfte ihr die Rhetorik dazu einen wesentlichen Dienst leisten; denn urtheilen können und nach gewonnener Einsicht handeln ohne kleinliche Rücksicht, sondern einzig mit dem Hinblick auf die Gerechtigkeit der Sache, ist

die Ehre des Mannes, welche die Griechen durch ihre Beredsamkeit wecken und kräftigen wollten; erscheine ihre Kunst auf diese Weise auch in den zu neuem Leben erwachenden Gauen des gemeinsamen deutschen Vaterlandes*).

Zu diesem Zweck ist der Partei der Bewegung und des Fortschritts, welche ihrer Natur nach immer die Partei der aufstrebenden Jugend ist, welche ihre Zukunft mit sich führt, um sie dereinst zu begründen, von Seiten der Reaction zunächst nur die Anerkennung zu wünschen, daß es sich hier nicht um frivole Tagesinteressen handelt, sondern um die höchsten Angelegenheiten der gesammten Menschheit, und daß mit hohlen Declamationen, Verketzerungen und Schimpfreden nach der Weise gewisser Zeitschriften hiergegen nichts ausgerichtet wird. Deutschland sucht in seinem Fortschritte weder Raub noch Mord, wie man wohl die Furcht-

---

*) Im innigen Zusammenhange damit steht die Wiederherstellung der Gymnastik, welche Plato als das ἀντίστροφον der Musik betrachtet und von der er sagt, daß sie es mit dem Werdenden und Vergänglichen zu thun habe, während die Musik die ewige Harmonie darstellt, eine metaphysische Kunst ist: alle Schönheit in der Erscheinung und alles Ebenmaaß ihrer Bewegung gehört der Gymnastik; dies ist ihr antistrophisches Verhalten zur Musik, nach Plat. Pol. VII. 522. und kurz zuvor: Γυμναστικὴ μέν που περὶ γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον τετεύτακε.

samen möchte glauben machen, und wenn es bei seinem ernsten Geschäfte manches bisher Bestehende und was selbst als heilig gegolten, vernichten muß, so verfährt es dabei nach dem göttlichen und ewigen Rechte der Kritik, welche dem Unhaltbaren, und sei es noch so glänzend und prunkend, unabweislich sein Ziel steckt und seine innerliche Krankheit oder Leerheit an den Tag bringt; wo man aber die Principien unabänderlich festgestellt hat, und jeden Angriff dagegen für gotteslästerlich erklärt, und sich noch damit brüstet, daß man ja Freiheit innerhalb dieser Principien, — die sich erst als solche beweisen müßten, — gestatte, da muß Stockung und Krankheit eintreten, wie dies jetzt an vielen Orten der Fall ist: das Unhaltbare entgeht aber dadurch doch nicht der Fäulniß; hüllet es in Purpur, Gold und Seide, es bleibt ein Leichnam, den man seiner Ruhestatt nicht entziehen soll. Ist es nun ein so großes Verbrechen, wenn man einem Leichnam sagt, du bist todt, und wenn man dem Lebenden sich zuwendet, der auch seine Zeit haben will und seine Herrschaft, die ihm niemand nehmen kann? So arbeitet sich Deutschland hervor aus der Verborgenheit der Inquisitionsgerichte und dem Dunkel der Geheimen Rathsver-

sammlungen, um beim Licht der Sonne zu richten über sich selbst nach seinem Gesetz, um selbst zu berathen über seine Zukunft, und um sich in freier Versammlung Lob und Tadel zu spenden nach dem allgemeinen Urtheil: ist das nun so meuterisch und so mörderisch, daß man nicht Worte genug findet, vor solchen Bestrebungen zu warnen, wie vor dem Antichrist, ist es durchaus in der Schrift verboten, ein Mann zu sein, und selbst seiner Angelegenheiten zu wahren nach dem Recht und nach dem Gesetz? — —

Keine geringe Stütze aber für diese edelsten Bestrebungen des Vaterlandes auf seinem ruhmvollen Wege werden ihm die Männer sein, welche fortan von Seiten der künstlerisch und wissenschaftlich aufzufassenden freien Rede dafür Sorge tragen, daß sie wieder zu Ehren komme: das wird sie jedoch vor allem, wenn niemand mehr ins Gelage hinein, sondern ein jeder im vollen Bewußtsein seines Gegenstandes und mit Herrschaft über die Kunstmittel glaubwürdig redet.

Daß nun diese Schrift in einem ernsten Drange nach Wahrheit geschrieben ist, werden nur die verkennen, welche, mit ihren überzeitigen Sprüchen ausgerüstet, weiter nichts kennen als diese, und

natürlich verlangen, daß man ihren Sätzen, die sie nicht einmal hätten erfinden können, unbedingten Beifall gebe. Es fehlt diesen Herren nur der Bannstrahl Roms, um Peters Stuhl an Intoleranz zu überbieten; da aber bei ihnen nur von Zeterschreien die Rede ist, nicht von einem wirklichen Eifer für die Sache selbst, so kann man ihren blinden Lärm ruhig in der Zeit verhallen lassen: wer wirklich reinen Herzens ist, wird nie einen Andersdenkenden verketzern; dem Pöbel aber gelingt es nur durch Lärmen und Toben die Aufmerksamkeit der Furchtsamen einen Augenblick auf sich zu ziehen; des Lichtes reiner und milder Glanz und sein Sieg, der nicht fehlen kann, ist seinem blinden Auge verborgen.

Ueber die Rhetorik im Ganzen wird, wie gesagt, später eine umfassende wissenschaftliche Darstellung handeln; doch fordert sie Muße, weil darüber an deutschen Schriften wenig Gesundes existirt, da man kein richtiges Princip, oder überhaupt kein Princip für sie aufstellte und ihren Umfang kaum zu ahnen scheint. Denn um Anderer nicht zu gedenken, wer sollte meinen, daß selbst Schleiermacher (Aesthetik, S. 18) schreibt: „Nur können wir nicht läugnen, daß von diesen ersten Anfängen, die

hernach die Richtung auf das Speculative genommen haben, noch eine andere Linie ausgegangen ist. Diese können wir, auf das Antike zurückgehend, am besten fassen, wenn wir mehr auf die Rhetorik des Aristoteles sehen, als auf die Poetik. In dieser letzteren finden sich keine Vorschriften, wie der Dichter zu Werke gehen soll, wohl aber finden sich solche Vorschriften in der Rhetorik. Da hat es aber schon vor Aristoteles solche Theorien gegeben, und diese führten den Namen τέχναι schlechthin, eigentlich sogenannte ῥητορικαὶ, da sie von anderen Künsten keine solche Anweisung gaben. Die Rhetorik, wie sie auf diesem Gebiete behandelt wurde, gehört nun freilich nicht in den Begriff der Kunst, wenn man ihn in seiner Reinheit betrachtet, weil sie einen ganz anderen Ausgangspunkt hat, im politischen Gebiete verweilt, und da einen bestimmten Zweck erreichen will*). Allein diese τέχναι haben sich vom Anfange an auf sehr überwiegende Weise auf die Gliederung der Rede

*) Man vergleiche darüber den gerade entgegengesetzten Ausspruch des Arist. S. 34—35, und den ganzen Abschnitt, über die Rhetorik als Kunst. — Schleiermachers Mißverständniß scheint aus einer Abhandl. von Raumer, über die Poetik des Arist. (Abhandl. der Berliner Akad. der Wissensch. 1828), entsprungen zu sein, in welcher dieser auch τὸ σῶμα τῆς πίστεως, den Leib der Redekunst übersetzt; ihre Seele sei die Wahrheit. Vgl. unten S. 60—62.

und über das Musikalische in der Sprache verbreitet, und dies ist doch gerade die Seite der Sache, die am meisten der Kunst im engern Sinne angehört." Ist darin auch nur eine Ahnung von dem zu erkennen, was die Rhetorik des Aristoteles bietet? Und solches schrieb der berühmte Schleiermacher! Die Herausgabe seiner Aesthetik hat ihm keinen sonderlichen Dienst geleistet: aber wie, wenn sich nun jemand auf seine Autorität meint stützen zu können?

Berlin, im Mai 1843.

M.

Einleitung.

Die Rhetorik des Aristoteles ruht auf dem Grunde der freien Entwickelung des Staatslebens und giebt uns dafür die wesentlichen Momente an; in ihrer weiteren Darstellung behandelt sie sodann die Leidenschaften, insofern sie von dem Redner erkannt sein müssen, um höheren Zwecken dienstbar gemacht zu werden, und zuletzt das, was man gewöhnlich unter Rhetorik versteht, den Stil, die Theile der Rede und ihre Anordnung, so daß sie eine philosophische und zugleich eine Erfahrungswissenschaft bildet, da es hier ja darauf ankommt, den Menschen nach seiner jedesmaligen Lage wirklich für das Gute zu gewinnen*). In der folgenden Darstellung werde ich indeß

*) Wenn Theremin in seiner bekannten Schrift, die Beredsamkeit eine Tugend, 2te Auflage, S. 125, in dieser Beziehung sagt: „Aristoteles, der im Eingang seiner Rhetorik die Erregung der Leidenschaften verdammt, später aber, unfähig, eine selbstständige Ansicht durchzuführen, sich zu dem einmal Bestehenden bequemt" ꝛc.; so sieht man, wie weit er von der richtigen Auffassung dieses Gegenstandes entfernt war. Möchte das

nur den ersten Theil derselben erläutern, den eigentlich philosophischen, weil er wichtige Aufschlüsse über bisher unbeachtete Ansichten der Alten gewährt und für die Philosophie im Ganzen von nicht geringer Bedeutung zu sein scheint, sowohl für die Geschichte derselben als auch für das System, indem sich Hauptgrundsätze der Staatsrechtslehre der Alten und ebenso psychologische Sätze in Beziehung auf den Gang der Seelenthätigkeit, von dem Erwachen der Begierde, der ἐπιθυμία und der ὄρεξις ἀλόγιστος, an bis zur vollständigen Entwickelung der selbstbewußten Freiheit nirgend so klar und umfassend ausgedrückt finden *). Außerdem, wenn es noch heutzutage Philosophen giebt, welche an der Möglichkeit der Definition einer Sache überhaupt zweifeln, da sie niemals alle Elemente derselben in sich tragen könne, und welche das Wesen der Freiheit etwa gerade darin setzen, daß sie sich nicht definiren lasse, da sie auch die Gottheit nur als That und Thatsache erkennen, die sich immer wieder auflöse, ohne daß sie jemals zu ihrem Begriff durchdringen, so möchten in den von Aristoteles versuchten Erklärungen sich manche als dergestalt treffend erweisen, daß sie wohl jemand von ihrer

---

noch in einer ersten Arbeit hingehen (1814), aber, daß der Verfasser im Jahre 1837 noch sagt, „er sei mit dem Inhalte des Buches einverstanden, und nehme nichts davon zurück" (S. IV.), verdient gewiß eine ernste Rüge. Theremin beschuldigt den Ar. der Unfähigkeit! — Wir werden über die Zusammenhangslosigkeit seiner ganzen Schrift noch weiter unten zu reden haben.

*) Ich erinnere dafür nur vorläufig an die im ersten Buche cap. 11. gegebene Erklärung der ἡδονή als einer κατάστασις ἀθρόα καὶ αἰσθητὴ εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν, welche sich vor Demokrits εὐεστώ, so wie vor der εὔροια βίου gewiß vortheilhaft auszeichnet und meines Wissens bis jetzt noch nirgend behandelt ist.

Richtigkeit durch die Unmöglichkeit einen anderen Ausdruck dafür zu finden, oder ein vergessenes Element nachzuweisen, überzeugen können. Schon deshalb war es wichtig, Schriften, von denen nicht einmal eine gute Ausgabe existirt, wieder hervorzuziehen. Ehe wir jedoch an die Darstellung der Sache selbst gehen, scheint es erforderlich den Umfang der ganzen Wissenschaft übersichtlich anzugeben, während die Behandlung der oben genannten beiden anderen Theile einer späteren Bearbeitung vorbehalten bleibt. Sachgemäß wird sich den in den folgenden Abschnitten behandelten drei Arten der Beredsamkeit und dem ihnen zum Grunde liegenden Momente der freien Willensbestimmung jedoch die der modernen Welt angehörende Darstellung und Kritik der Kanzelberedsamkeit anschließen, weil sie nach ihrem Wesen nur im Verhältniß zu den drei anderen betrachtet und richtig abgegrenzt werden kann und der Hauptmangel ihrer bisherigen Behandlung in der Schrankenlosigkeit liegt, mit der dieselbe theils alle öffentliche Redethätigkeit absorbirt, theils ihren eigenen Weg ohne ein bestimmtes Ziel nach Gutdünken verfolgt hat. Vor allen Dingen aber möchte es nöthig sein, ihre Grundlagen zu erforschen und sie auf diejenige Basis zu stellen, welche ihr allein einen dauernden Werth geben kann, während man sich bisher zu ihrer Beweisführung, wo diese erforderlich war, der schwächsten Mittel bedient hat, welche weder vor dem ordentlichen Richter, noch in irgend einer Wissenschaft als gültig dürfen angenommen werden, wenn man nicht in die ärgsten Mißgriffe verfallen will. Wenn daher die Geistlichen zum Theil mit Recht darüber klagen, daß eine große Anzahl gerade der gewichtigsten Geister sich von ihnen abgewandt habe, so wird sich er-

geben, daß die Hauptschuld an der Mangelhaftigkeit der geistlichen Rede liegt und an der Schlaffheit, welche sich mit bloßen Versicherungen genügen läßt, ohne im Stande zu sein, eine Ueberzeugung zu schaffen und einen wahrhaften und lebendigen Glauben; wenngleich es allen denen, welche ihre kleinlichen Einfälle so gern vor der Menge als göttliche Eingebungen darstellen, zweifelhaft scheinen dürfte, daß die Wissenschaft der Rhetorik auch Glauben zu erwecken im Stande sei.

Die Rhetorik hat sich freilich in ihrer ganzen Bedeutung zunächst bei denen gleichsam zu rehabilitiren, bei welchen sie in Mißcredit steht, als sei sie eine rein formale und und nur das Aeußerliche betreffende Wissenschaft; eine rhetorische Darstellung wird in dieser Weise wohl als eine übertriebene und unwahre, der sich nur an die Sache haltenden, der einfach und im Princip wahren entgegengesetzt. Rhetorik, Phrase, Floskel und Leerheit, Mangel an Sachgehalt werden dann für einerlei gehalten, besonders mit Hinsicht auf leere und übertriebene Lobrednerei: auch haben die Rhetoren selbst hinlänglich dazu beigetragen, ein solches Urtheil zu begründen. Doch diesen Tadlern gegenüber wird es der Wissenschaft der Rhetorik leicht sein, sich in in ihren vollen Werth wiedereinzusetzen, sobald sie dem gerechten Verlangen entspricht, daß sie über andere Dinge Auskunft gebe, als über eindringliche Wortstellung, über Metaphern und sonstige Ausdrucksweisen. Daß sie aber überhaupt in Mißcredit fallen konnte, liegt nicht an ihrem wahren Gehalte, sondern an denen, welche sie auf kleinliche Weise ausbeuteten und ohne ihre Tiefe und den weiten Umfang ihrer Grenzen auch nur zu ahnen, sie zur Lehrmeisterinn leerer Spitzfindigkeiten herabsetzten. Die

Rhetorik kann nach ihrem wahren Begriff höheren Anforderungen genügen, und ich glaube deshalb etwas nicht Unersprießliches zu thun, wenn ich diese Wissenschaft nach dem Werthe aufzeige, welchen ihr mit Recht die Alten beigelegt. Daß sie als solche zum Theil aus dem Gedächtniß der Menschen verschwunden ist, diene uns nicht als Beleg ihrer eigenen Untüchtigkeit; sie bedarf auch keiner äußeren Stützen, welche immer den inneren Verfall eines Gebäudes am augenscheinlichsten kund geben; sondern auf sich selbst gegründet, wird sie sich wiederherstellen und durch innere Kraft beweisen, daß sie nur zum großen Nachtheil derer selbst, welche sie gering achten konnten, von ihnen ist vernachlässigt worden.

Indeß ist die Existenz eines jeden Dinges an gewisse Lebensbedingungen unabänderlich geknüpft, unter welchen allein sein Dasein möglich wird; wie die Existenz der Pflanze an das Vorhandensein von Licht und Luft, welche allein ein vollkommenes vegetabilisches Leben zu entwickeln im Stande sind. So hat die Rhetorik zu ihrer vollen Blüthe gewisse nothwendige Voraussetzungen, ohne die sie in denselben Zustand verfällt, in welchem sich die Pflanze an dumpfen und dunkelen Orten befindet; sie schleicht kraftlos und farblos kümmerlich am Boden hin und findet nicht ihre eigenthümliche Nahrung. Wer sie unter dem Druck der Zeiten, in den Händen gesinnungsloser Grammatiker also antrifft, der schelte nicht sie, sondern er suche sie auf in den Zeiten ihrer Blüthe und ihres höchsten Glanzes, als ihr Besitz den Ruhm freier Männer machte, und er wird den strotzenden Wuchs in nichts jenem schleichenden Bilde der Sprachkünstler ähnlich finden.

Die Grundbedingung für die Existenz der Rhetorik ist die Freiheit in der Wissenschaft und im Staatsleben; ohne Oeffentlichkeit ist ihr Leben unmöglich; Schriftwechsel hinter verschlossenen Thüren giebt ihr den Tod. Zweitens erfordert sie eine freie und furchtlose Persönlichkeit, welche Glauben findet und verdient durch das Bekenntniß ihrer Freiheit. Sie erheischt ferner einen künstlerischen und kunstgebildeten Sinn bei vollkommener Herrschaft über die Sprache, sie fordert eine wohlbegründete Kenntniß des menschlichen Herzens und Gemüthes, um auf dieselben in der angemessenen Weise zu wirken und die Leidenschaften zum Dienste der Wahrheit aufzurufen, und endlich, als Schlußstein, erheischt sie die Liebe, damit das Wort vom Herzen dringe zum Herzen, daß der Redner nicht sei eine klingende Schelle, sondern daß er, durchdrungen von glühendem Eifer für Menschenwohl, gottbeseelt sich dahingebe und in der Seele des Hörers eine Ueberzeugung schaffe für die Wahrheit. Für alle diese Punkte werden wir die Angaben finden in den Büchern des Aristoteles, ergänzt durch die hierhin einschlagenden Dialogen des Plato, vornehmlich durch den Phädrus und den Gorgias, aus welchen sehr viele Sätze des Aristoteles herzuleiten sind, was besonders die Auffassung der Rhetorik als einer Kunst betrifft. Sehen wir einen Augenblick auf jene Lebenselemente unserer Wissenschaft zurück, so wird uns sogleich einleuchten, weshalb sie mit dem Verfall Griechenlands in denselben mithineingezogen werden mußte, und wie es gekommen ist, daß sie in späteren, zumal in den modernen Zeiten, nur als Phrase wiederaufleben konnte, oder höchstens als schülerhafte Redeübung, aber nicht als der wahre und künstlerische Aus-

druck der Ueberzeugung freier Männer im Bereiche des Staats oder in der Wissenschaft: denn auch diese hat ja in der neueren Zeit selten eine künstlerische Weise der Darstellung gefunden und steht noch an vielen Orten auf der niedrigen Stufe des Heftschreibens. Wie anders unter der Herrschaft hellenischer Musen!*)

Verschwistert mit der Rhetorik erscheint nämlich bei Aristoteles die Poetik, und auch dies wird ihr sogleich eine andere Stellung anweisen, als ihr mancher wohl zugestehen möchte; sie ist die Kunst der Prosa und ergänzt so den poetischen Ausdruck. Darüber hätten wir eine zweite Betrachtung anzustellen.

Der Begriff der Kunst ist in dem Umfange, in welchem er von den Hellenen aufgefaßt wurde, in unseren Zeiten fast für verloren zu achten; man denke an unser Theater, an unsere Tanzkunst, an die moderne Schriftstellerei, an dieses allen Gesetzen der Schönheit Trotz bietende, unkünstlerische Wesen: in schön gebundener Rede oder gar periodisch-classisch zu schreiben gilt für eine Verirrung, und während man mit Recht die philisterhafte Steifheit bekämpfte und ihre Fesseln brach, hat man leider auch die Schönheit zur Flucht genöthigt. Freilich liegt eine Mitveranlassung hierzu auch darin, daß selten

---

*) Auch Cicero hebt die Seltenheit ausgezeichneter Redner hervor, die paucitas oratorum, selbst im Vergleich mit tüchtigen imperatores und Dichtern (de or. I, 2.); doch wird dies niemand Wunder nehmen, der bedenkt, wie selten jene nothwendigen Erfordernisse sich vereinigt finden. Quibus de causis, sagt er, quis non jure miretur ex omni memoria aetatum, temporum, civitatum, tam exiguum oratorum numerum inveniri? Sed enim majus est hoc quiddam, quam homines opinantur, et pluribus ex artibus studiisque collectum. Cic. l. l. 4.

ein Schriftsteller mit Gedanken auftritt, welche eine ordentliche Periode füllen könnten; man denkt aphoristisch, atomistisch, ohne innern Zusammenhalt, ohne organische Fortbildung, und diesem allem entspricht natürlich auch die Form der Darstellung.*) Diesem Verfall des Denkens und seines schönen Ausdrucks setzt sich gleicherweise die Rhetorik entgegen in ihrer doppelten Eigenschaft, als Gegenbild der Dialektik und philosophische Wissenschaft, so wie als Kunst in ihrem Zusammenhange mit der Poetik. Denn um hier nur dies hervorzuheben, indem wir ihren Begriff als Wissenschaft der Darstellung selbst überlassen, sie ist vor allen Dingen eine Kunst und es giebt für sie eine Wegführung (das ὁδοποιεῖν hebt Aristoteles gleich im Eingange hervor), und so werden wir sie vorzüglich auch nach ihrem künstlerischen Charakter ins Auge zu fassen haben. Genüge es dafür vorläufig daran zu erinnern, daß wir es mit einer in Hellas ans Licht getretenen Kunst zu thun haben, in Hellas, das einer jeden Darstellung, einem jeden Ausdruck des innern Lebens mit dem feinsten Gefühl und dem großartigsten Sinne den Stempel der Kunst aufzudrücken wußte. Was aber endlich die tiefdringende Naturanschauung betrifft, welche auch dem umnebelten Blicke der modernen Welt scheint entflohen zu sein, so werden wir sie in den vorliegenden Büchern über die Rhetorik in hohem Grade in den Betrachtungen über die Leidenschaften sich bethätigen sehen, welche eine

*) Welcher Autor giebt sich wohl jetzt die Mühe, einen Satz siebenmal umzuschreiben, wie Plato den Eingang zur Republik, und wie wenige beherzigen das Nonum prematur in annum! Selbst die Lesart Novum genügt dem jetzigen ephemeren Drange nicht mehr.

würdige Grundlage zu Spinozas berühmtem Tractat bilden.

Nach diesen Vorbemerkungen kann es nicht auffallen, daß wir die Rhetorik von Plato benannt finden, als eine durch Reden seelenführende Kunst: Ἆρ' οὖν οὐ . . . ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων*), noch wenn wir bei Cicero lesen: Ut hominis decus est ingenium, sic ingenii lumen est eloquentia; und ich glaube durch die Autorität dieser beiden Männer zuvörderst die Wahl des Gegenstandes gerechtfertigt zu haben.

Zu erwähnen bliebe daher nur noch derjenige Punkt der Einleitung, in welchem ich sage, es werde sich diese Schrift sowohl auf die Beredsamkeit im Allgemeinen, als auch auf die Kanzelberedsamkeit beziehen. Dies trifft den Kanzelredner nicht als diesen besonderen Redner, sondern vornehmlich wegen des Glaubens und der Ueberzeugung, denen Aristoteles eine vorzügliche Beachtung schenkt und über die hier noch weiter zu sprechen ist.

Das griechische Wort Πίστις hat im Deutschen eine dreifache Bedeutung, die aber auf demselben Grunde ruht: es heißt Glaube, es heißt Beweisführung, und drittens Ueberzeugung; in allen drei Formen werden wir es bei Aristo-

*) Phaedr. 261. A. Plato beschränkt sie daher keineswegs auf die öffentliche Wirksamkeit, sondern da sie Wahrheit und Recht begründen soll, findet sie überall ihre Anwendung, wie es in der angeführten Stelle lautet: „Ist also nicht überhaupt die Redekunst eine Seelenleitung durch Reden, nicht nur in Gerichtshöfen und was sonst für öffentlichen Versammlungen, sondern dieselbe auch im gemeinen Leben (ἐν ἰδίοις ἡ αὐτή) und in kleinen sowohl als großen Dingen, und um nichts vortrefflicher das Richtige, ob es große oder geringfügige Dinge betrifft?"

teles mit diesem oder jenem Zusatze erscheinen sehen. Der Grieche kennt nämlich keinen Glauben, für den nicht der Beweis geführt werden, und der nicht durch diese Beweisführung zur wissenschaftlich begründeten Ueberzeugung erhoben werden könnte. Wir finden deshalb den Ausdruck δευτέρα πίστις (I. c. 9.), was nicht als zweiter Glaube zu fassen ist, sondern die zweite Art der Beglaubigung bedeutet, welche im ἦθος liegt; denn der Glaube soll der Wahrheit, der Natur der Sache entsprechen. Wie nun die Rhetorik hiefür wirksam sei, zeigt uns ebenfalls Aristoteles; er weis't uns die Kunst auf, wie wir überzeugend reden können und wie wir in dem Hörer Glauben erwecken. Deshalb hab' ich die Beziehung auf die Kanzelberedsamkeit besonders hervorheben zu müssen geglaubt, zumal die Klage über den verderblichen Unglauben der Zeit jetzt eine so allgemein widerhallende ist. Betrachten wir daher was der Stagirit dem Redner für Mittel an die Hand giebt und für wissenschaftlich begründete Mittel, um sich den Glauben des Volkes zu verdienen, wobei wir freilich keinen Köhlerglauben voraussetzen dürfen.

Nach diesen den Gegenstand im Allgemeinen charakterisirenden Worten habe ich eine Uebersicht des Inhalts der Bücher über die Rhetorik in seinen Hauptzügen darzulegen.

Zuerst ist der Begriff der Wissenschaft zu entwickeln und dieselbe in ihr richtiges Verhältniß zu setzen zu den andern ihr benachbarten Wissenschaften, besonders zur Dialektik, so wie zu denjenigen, als deren Resultat sie bezeichnet wird, zur Analytik, Topik, Methodik und zur Politik; außerdem ihr Verhältniß zur Kunst, wobei der alte Streitpunkt hervorzuheben ist, ob nämlich die Rhetorik eine

τέχνη sei, eine wirkliche Kunst, oder eine ἄτεχνος τριβή*), ein kunstloses Treiben, oder ein kunstloses Handwerk, wie Schleichermacher übersetzt: damit fiele zugleich die schon oben von Aristoteles angedeutete wissenschaftliche Behandlung, oder die ὁδοποίησις dieser Kunst hinweg. Zur Sache selbst übergehend hätten wir alsdann die Redegattungen zu betrachten, die genera, γένη: die berathende, das γένος συμβουλευτικόν, die gerichtliche, τὸ δικανικόν, und die epideiktische, τὸ ἐπιδεικτικόν.

Da es nun aber, wie gesagt, sich für den Redner in jeder Gattung darum handelt, daß er Glauben finde, so sind zunächst die πίστεις zu behandeln, die Mittel um eine Ueberzeugung zu schaffen, welche sich in πίστεις ἔντεχνοι und ἄτεχνοι scheiden, in kunstmäßige, welche innerliche Ueberzeugung schaffen, und in kunstlose, die äußerlich zu der Sache treten, als da sind, historische, poetische und sonstige Beweismittel. Die Beweisführung selbst aber geht aus von einem Redner und wendet sich an den Hörer, deshalb ist ferner von der Person des Redners zu sprechen und von der in ihr liegenden Beweiskraft, mit einem Wort, von der Autorität, so wie von der Person des Zuhörers und seiner ganzen Stellung und Gemüthsbeschaffenheit, und wie beide beitragen, einer Sache Glauben zu verschaffen. Dies ist derjenige Abschnitt der Aristotelischen Darstellung, auf welchen ich schon hingewiesen als auf einen solchen, der die tiefsten Blicke in menschliche Zustände und Verhältnisse verräth und ohne Illusion ausspricht, was für jeden Hörer nach Stand und Rang, nach Armuth und Reichthum, nach

*) Plat. Phaedr. 260. E.

Jugend und Alter, nach Wünschen und Hoffnungen das Beweisende ist, genug was jeder nach seiner Lage geneigt ist zu glauben.*)

Wir erkennen hierin schon das eigentliche Gebiet des Redners; denn nirgend gilt es so sehr, den Menschen im ganzen Umfange seiner Verhältnisse zu begreifen und aufzufassen, als bei der Redekunst; alle anderen Künste treffen ihn weniger aufgeregt durch irgend eine Vorherbestimmung, durch Prädisposition, als diese, und nirgend besitzt die Verführung und der Glanz sophistischer Künste mehr Mittel, die Menge irre zu leiten und selbst den Gebildeten zu verlocken, da ja ein jeder so gern glaubt, was er wünscht und hofft.

Wie unendlich wichtig es daher sei, daß der Redner im Dienste der Wahrheit stehe und nur der wirklich die Sache darlegenden Mittel der Ueberzeugung sich bei seiner Beweisführung bediene, springt wohl auf den ersten Blick in die Augen; hier, wenn irgendwo, ist der Ort der Begründung ewiger Wahrheit oder der Volksverführung durch die Erregung der menschlichen Leidenschaften für unwahre und schlechte Zwecke. Beispiele von irreführenden Volksrednern und irregeleiteten Versammlungen wird uns auch unser Philosoph an die Hand geben. Zugleich aber zeigt er uns die Möglichkeit und den Weg, durch die Behandlung der Rhetorik als einer Kunst, behufs der Rede die richtige Beweisführung zu geben, wobei vorzüglich des Enthymema, oder des rednerischen

---

*) So etwa der Adel und die Bürgerschaft, deren Stimmung Ar. beschreibt, um daraus zu beweisen, was für beide überzeugende Kraft habe, welchen Reden sie Glauben beimessen zufolge ihrer Standesvorurtheile.

Schlusses, zu gedenken, so wie vom Standpunkt des Hörers aus die Richtigkeit der Schlußformen und der beigebrachten Beweismitel zu beurtheilen ist, um nicht sophistischen Gründen zur Beute zu werden; dabei ist Rücksicht auf die Schrift des Aristoteles von den sophistischen Elenchen zu nehmen.

An diese inneren Bedingungen der Wissenschaft der Rhetorik, durch welche sie zu den philosophischen Wissenschaften gehört, knüpfen sich zum Schluß die künstlerisch formalen, in Betreff der äußeren Darstellung und der ganzen Ausarbeitung und Haltung einer Rede. Dies ist auch der Ort, wo die rhetorischen Figuren zur Sprache kommen, so wie, in Bezug auf den Stil, die Unterschiede des Gemeinüblichen, τὸ κύριον, des Eigentlichen oder Eigenthümlichen, des οἰκεῖον, und des Metaphorischen, die μεταφορά. Den Schluß macht die Betrachtung der Theile einer Rede, nach der Eintheilung in die πρόθεσις oder die Aufstellung des Gegenstandes und der Behauptungen, und in die Beweisführung oder Beglaubigung der Behauptungen, die πίστις. In diesem Zusammenhange ist dann von der Kunst der Prosa, im Gegensatz der Poesie, zu handeln und besonders das Ziel der prosaischen Darstellung im Unterschiede von dem der poetischen ins Auge zu fassen.

Was die moderne Sprachkunst und Schriftstellerkunst aus dem fortgesetzten Studium der Alten für Nutzen schöpfen könne, und wie alle diejenigen, welche einmal von dem Geist des Alterthums angehaucht worden sind, es als ein unerläßliches Bildungsmittel für uns anzusehen berechtigt sind, wird hierbei vor allem klar werden; denn es wäre ja thöricht, wenn wir in die Nacht der

Jahrhunderte zurück gehen sollten, um die geistige Bildung der Jugend zu vollenden, und nicht vielmehr nach den Werken des nächstvergangenen Tages griffen, wenn nicht jene classischen Bildungselemente bisher noch durch nichts Späteres ersetzt sind, und auch wohl nicht werden ersetzt werden können, da sie in ihrer erhabenen Einfachheit durchaus mit den Werken der ewigen Lehrmeisterinn, der Natur, gleichen Schritt halten.

Für die Betrachtung des Einzelnen werde ich mich an die Ausgabe der Rhetorik von J. Bekker halten, in einem besonderen Abdruck hier bei Reimer erschienen, 1831 8vo., zugleich mit der öfter zu benutzenden Poetik. Wer sich lieber eines deutschen Textes bedienen möchte, dem wäre die Uebersetzung von Knebel zu empfehlen. Aristoteles Rhetorik. Uebers. u. erläut. Stuttgart 1838, als vierter Band der Uebersetzung aristotelischer Werke. Der Text derselben ist vorzugsweise benutzt von Biese in seiner übersichtlichen Darstellung der Rhetorik, welche er im zweiten Bande der Philosophie des Aristoteles gegeben. Berlin 1842. S. 574—660. Wo ich von den hier gegebenen Interpretationen abweiche, werde ich im Einzelnen bemerkbar machen, da sich die bedeutsame Prägnanz des Griechischen nicht immer in den deutschen Ausdruck fügen will, und vielfach das Richtige verfehlt ist.

Zum Schluß dieser Vorbetrachtung ist noch über den Nutzen der Rhetorik zu sprechen, über das χρήσιμον, welches Aristoteles nie zu beachten vergißt. Ist die Beschäftigung mit ihr wirklich ersprießlich, oder äuft sie auf nüchterne Wortklauberei hinaus, was man der griechischen Rhetorik zum Theil vorgeworfen hat? So lesen wir:*)

*) Bernhardy, Grundriß der Griech. Litt. Halle 1836. S. I. 373.

„die Beredsamkeit schlug beim Mangel an Wirklichkeit und fruchtbarer Politik in die zunftgemäßen Schulformen der Rhetorik um. Letztere gewann aber dadurch einen weitläuftigen Einfluß, daß die Technik, welche seit Aeschines und Hegesias in den Sekten der Rhodiaci und Asiani zur Reife kam, ein Gewebe der mannichfaltigsten Schematismen, Figuren und sprachlichen Mittel ohne Geschmack und praktisches Gefühl für Komposition, diese verfeinerte Technik auf alle Redegattungen angewandt wurde: woraus eine rhetorisirende, auf Glanz und Eindruck berechnete Prosa hervorging, welcher grammatische Correktheit und geistige Tiefe mangelten." Wenn wir ein so dürftiges Bild dieser Wissenschaft zu entfalten hätten, würde es sich in der That nicht der Mühe lohnen, sich aller jener Formen und des ganzen weitschichtigen Schematismus zu bemächtigen; indeß wird uns ein Wort des Aristoteles sogleich über den Gehalt derselben trösten. Er weis't nämlich im Eingang seiner Schrift jene Auffassung der Rhetorik ab,*) indem er sagt: „daß diejenigen die Sache aus den Augen verlieren, welche z. B. über solche Gegenstände Regeln aufstellen, wie der Eingang oder die Erzählung beschaffen sein müsse, und weiter keine Anweisung zu einer kunstmäßigen Beweisführung geben." (cap. I.) Der Werth einer jeden Wissenschaft bestimmt sich nämlich nach dem, was sie zu erreichen im Stande ist, und nach ihrem Umfange, ihrer Allgemeinheit, das heißt hier, nach der größeren oder geringeren Zahl der Geister, welche sie für

*) Vergl. Plat. Phaedr. 266. Προοίμιον μὲν οἶμαι πρῶτον ὧν δεῖ τοῦ λόγου λέγεσθαι ἐν ἀρχῇ . . . διήγησιν, μαρτυρίας, . . . τεκμήρια, . . . εἰκότα. — Dies war die gewöhnliche Erklärung.

sich gewinnen und welche sie begeistern kann; je höher die Sache steht, welche sie behandelt, desto umfassender der Kreis ihrer Anhänger und ihrer Diener. Alle zu sehr in kleinliches Detail gehenden Studien werden daher nur, was man nennt, Specialitäten ausbilden, wie etwa die grammatischen Studien oder die etymologischen, und es möchte sich nie allgemeine Begeisterung um die richtigere Herleitung eines Wortes erheben oder um die Entdeckung und Bestimmung eines neuen Infusionsthierchens: das alles hat seinen großen Werth, aber nur als Einzelnheit. Ganz anders tritt die Rhetorik auf. Aristoteles sagt von ihr: „sie sei in Gemeinschaft mit der Dialektik von der Art, daß ein jeder ihre Kenntniß suchen müsse, und daß sie keiner abgesonderten Wissenschaft angehöre; deshalb haben alle auf gewisse Weise Theil an ihr." Wodurch er dies rechtfertigt, werden wir sogleich erkennen. Er schließt keinen Stand von ihr aus; sie soll mehr oder weniger ein Gemeingut aller Menschen sein, gerade wie das Element, in welchem sie sich äußerlich darstellt, die Sprache. Denn, fährt Aristoteles fort, ein jeder sucht wohl, je nach seinen Grenzen, etwas zu erforschen, einen Satz zu behaupten, etwas zu vertheidigen oder anzugreifen. Die Meisten thun dies nun freilich aufs Gerathewohl, andre nach einer durch Uebung erlangten Bildung; es komme nämlich darauf an, daß ein jeder auch wisse was er behaupte, und daß er durch die Kunst und Methode der Rhetorik seine Behauptungen auf die rechte Weise einzuleiten und zu unterstützen wisse. Schon aus diesen Worten wird der Nutzen der Rhetorik hinlänglich klar sein, besonders in Zeiten, wo es gilt, daß keiner eine Meinung auf guten Glauben hinnehme, sondern selbst wissen möchte, was er glaubt,

und wo so unendlich viele unbegründete Behauptungen sich geltend zu machen suchen, die auf die bloße Autorität der Meister hin sollen für wahr angenommen werden. Daher scheint es auch in unseren Tagen an der Zeit, den kunstgemäßen Weg kennen zu lernen und von neuem darauf hinzuweisen, wie jeder für sich zu einer festen Ueberzeugung gelangen möge. Gewiß also ist die Wissenschaft, welche uns dies lehrt, von dem allerhöchsten Nutzen und berechtigt das allgemeine Interesse in Anspruch zu nehmen; wir kämpfen hierbei alle pro aris et focis. Wenn es nämlich vor allen Dingen wichtig ist, zuerst selbst eine gerechte Sache für sich zu erwählen, sodann sie auch gegen Angriffe als solche behaupten zu können, so stimmen wir sicher alle dem Aristoteles bei, indem er ausspricht: „Was den Nutzen der Redekunst betrifft, so würde es zunächst, da das Wahre und Gerechte seiner Natur nach stärker als das Gegentheil ist, tadelnswerth sein, wenn man das Gerechte nicht nach Gebühr geltend machen könnte. Ferner eigne sich eine streng wissenschaftliche Behandlung eines Gegenstandes nicht für Alle; die Redekunst halte sich aber in ihrer Beweisführung und der ganzen Darstellung an das Gemeinfaßliche." Das ist es dann auch vorzüglich was ihr die allgemeine Theilnahme sichert, und was in den Zeiten, in welchen jeder Bürger Theil hat an den öffentlichen Angelegenheiten, um theils richtend, theils berathend in sie einzugreifen, die Rhetorik für alle und einen jeden zu dem bedeutsamsten Studium macht, da, wie Aristoteles wohl nicht ohne Grund bemerkt, die streng wissenschaftliche Behandlung der Philosophie z. B. nicht für einen jeden sei, die ja schon durch ihre Terminologie so manchen von sich zurückschreckt.

Andeutungen darüber finden sich in Ant. Riccoboni de usu art. rhet. Francof. 1595.; so wie in seiner Paraphrasis in Rhet. Arist., neu aufgelegt London 1822. Ueber die angezogene Stelle s. S. 15. Sodann vgl. man in Smart, Metaphysics. Lond. 1842. on Rhetoric, p. 179—250.

Nach dieser Vorbetrachtung wird gewiß jeder gern in die Worte des Aristoteles einstimmen, wenn er sagt: „um so viel höher der Geist steht als der Leib, um so mehr möchte es schimpflich sein, sich mit Vernunftgründen nicht schützen zu können, da es schon schimpflich ist, seinen Leib nicht vertheidigen und schützen zu können." (λόγος ἴδιον ἀνθρώπου. I,1.) Es liegt aber dieser Gedanke überhaupt der Ansicht der Alten von der Würde und dem Selbstbewußtsein des freien Mannes zum Grunde, wofür es genügen mag, hier nur noch ein Wort von Plato anzuführen: „Auch ist dies wahrlich kein Zustand für einen Mann, das Unrechtleiden, sondern für ein Knechtlein, dem besser wäre zu sterben als zu leben, weil er beleidigt und beschimpft, nicht im Stande ist, sich selbst zu helfen, noch einem Andern, der ihm werth ist." *) Zugleich zeigen uns diese Worte, weshalb die Alten einen so hohen Werth auf die rhetorische Kunst gelegt haben; denn sie erkennen in ihr des Mannes geistige Waffenrüstung, seine Schutz- und Trutzwaffen, die nur dem Knechte nicht zu Gebote stehen und deshalb auch unter tyrannischer Herrschaft den Völkern auf alle Weise entrissen oder verkümmert werden. Daher spricht sich unsre Stelle so bestimmt darüber aus.

Haben wir nun durch diese wenigen Anführungen schon eine erhebende Einsicht gewonnen in die ganze Art

---

*) Plato Gorg. 483. Τὸ ἀδικεῖσθαί ἐστιν ἀνδραπόδου.

des Philosophirens des Aristoteles, so möchte es für diejenigen, welche mit demselben noch weniger vertraut sind, nur noch einiger Worte bedürfen, um sie diesen allumfassenden Geist für immer lieb gewinnen zu lassen.

Fragen wir, was macht einen Schriftsteller groß und bedeutsam, was macht ihn zum Lehrer der Menschheit, wie man Aristoteles oftmals genannt hat, so ist es sein rastloses, sein unermüdetes Streben nach Erforschung der Wahrheit, das sich nicht durch kleinliche Hindernisse der Zeitlichkeit abschrecken läßt, welche gegen die ewige Wahrheit und ihre göttliche Energie doch über ein Kleines machtlos zerschellen; es ist ferner die Freimüthigkeit, und ich muß sagen, es ist die Rücksichtslosigkeit, mit welcher er die erforschte Wahrheit an das Licht stellt: ob diese oder jene scheinbare Existenz darüber zu Grunde gehe, ob sie von dem Unverstande beklagt werde und von der Kurzsichtigkeit, er kann nicht anders als sachgemäß reden; die Nachwelt wird seine Richterinn sein. Er spricht nicht für diesen und jenen, er spricht nur vor Gott, welcher die Wahrheit ist, er kann um keines Menschen Gunst oder Zustimmung buhlen; aber die Welt hört ihn. Soll er denken, was möchte man dazu meinen? seinen Gedanken deshalb verdrehen? Der gewichtigste Richterstuhl eines Weisen ist das Gericht der Nachwelt, sein ärgster Feind die Lüge, sein bösester Censor sein eigenes Bewußtsein: sonst fürchtet er niemand. Deshalb aber ist sein Wort die Sache selbst; „der lügt, wer nicht sachgemäß spricht", sagt Aristoteles; und durch Wahrheit allein wird ein Autor würdig zu den Classikern einer Nation gerechnet zu werden. So erscheint uns der Weise von Stagira; Sachgehalt ist seine erste Tugend; ein ungekünstelter Aus-

druck steht jenem würdig zur Seite; denn niemand hat mit so überraschender Kürze die wichtigsten Geheimnisse enthüllt, wie gerade er. Insofern empfiehlt er sich denn einem jeden zum gründlichsten Studium, der wirklich auf irgend einem Gebiete sich zum Forscher berufen fühlt; denn alle Untersuchungen gehen bei ihm von der Sache aus und zwingen zu ihren Folgerungen durch die Macht der Sache selbst; sie selbst begründet seine Methode. Dabei tritt seine Darstellung freilich nicht in der herrlichen Fülle und Einfachheit des Platon auf, sondern sie scheint trocken auf den ersten Anblick und ist es in der That, weil er jeglichen Schmuck verabsäumt, ihm wohl gar Feind ist. Daher eignet er sich weniger zu einer zugleich anziehenden Lectüre; er bezaubert nicht, wie sein göttlicher Lehrer; aber dennoch fesselt er unwiderstehlich jeden, der nur die Sache sucht, und ihre Genera und Species, in welche sie selbst sich zerlegt, nach ächt philosophischer Betrachtung. So werden wir ihn auch in den drei Büchern der Rhetorik finden. Gedanken mit denen mancher moderne Autor leicht ein ganzes Buch gefüllt, wirft er mit scheinbarer Achtlosigkeit hin, gleich der Cumäischen Sibylle, die ihre Schicksalssprüche rathlos vom leisesten Wehen des Windes zerstreuen läßt, wie Virgil singt (Aen. III. 445—52):

Welche Verkündungen nun in das Laub einrizte die Jungfrau,
Ordnet sie alle nach Zahl, und läßt sie verschlossen im Felsen.
Jene ruhn unbewegt an dem Ort, und behaupten die Ordnung.
Doch wenn heran nur leise bei umgedreheter Angel
Hauchte der Wind, und die Pforte die luftigen Blätter verwirrte;
Nimmer die flatternden dann im gehöhleten Felsen zu haschen,
Noch zu erneuen die Lag', und die Sprüche zu einigen sorgt sie:
Rathlos fliegen sie weg, und hassen das Haus der Sibylle.*)

*) Nach Voß.
Nec revocare situs, aut jungere carmina curat:
Inconsulti abeunt.

Es ist dies die große Weise der Alten, worin sie am meisten sich von der modernen Eitelkeit entfernen, und die man an ihnen auch in der Kunst stets als unerreichbar gepriesen hat.

Schon in den ersten Worten der Rhetorik werden wir dies bestätigt sehen, welche ohne allen Umschweif gleich die Sache selbst treffen und wie es geschehen muß, den Begriff der Wissenschaft voranstellen *).

*) Die Darlegung des Begriffs einer Sache ist immer das Schwierigste und am schwersten Faßliche bei jeder Untersuchung, weil sie eigentlich dieselbe in allen ihren Momenten schon voraussetzt, vieles vorwegnehmen muß, was sich erst auf dem Wege der Untersuchung ergiebt, und so werden auch wir für den Begriff der Rhetorik manches voraussetzen müssen, das erst im Laufe der Sache ganz klar werden kann.

Erster Abschnitt.

Der Begriff der Rhetorik und ihr Verhältniß zu anderen Disciplinen.

Aristoteles beginnt seine Darstellung damit, daß er die Rhetorik als ein Gegenbild der Dialektik bezeichnet: ἡ ῥητορική ἐστιν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ: was sie eigentlich ist, werden wir erst in den später eingeführten Erklärungen sehen. Hier haben wir sie zuerst im Verhältniß und in ihrer Beziehung zur Dialektik zu bestimmen.

Die Kunst der Dialektik oder der gegensätzlichen Rede und Darstellung ist hauptsächlich von Plato ausgebildet worden und macht den Gegenstand und die Grundlage seiner ganzen Philosophie; sie ist ihm die Kunst der Forschung oder Untersuchung und der Unterredung, die Kunst, welche das Wahre und Falsche unterscheiden lehrt; ihre Grundbestimmungen aber sind für Plato folgende*): „Die wahre Dialektik zeigt die nothwendige Bewegung der reinen Begriffe auf und zeigt das Allgemeine als die Einheit entgegengesetzter Begriffe. Demgemäß finden wir

*) S. Hegels Gesch. der Ph. II. p. 195 ff.

bei Plato das absolute Wesen in reinen Begriffen erkannt und die Darstellung der Bewegung dieser Begriffe; indeß, statt in den reinen Begriffen allein sich zu bewegen und darin fortzugehen, weis't Plato das Allgemeine aus den Vorstellungen auf, entwickelt es daraus." Wir werden sogleich sehen, wie Aristoteles den Begriff der Dialektik etwas verschieden hiervon faßt und mit bestimmter Sonderung dessen, was er das Erste für uns nennt, τὸ πρῶτον πρὸς ἡμᾶς, insofern wir der sinnlichen Realität eher gewahr werden, und des πρῶτον τῇ φύσει, des seiner Natur nach Ersten, und wie er hierauf eine doppelte Beweisführung gründet, den Syllogismus und die Induction, so daß er beide Gebiete, das der Vorstellung und ihres Quells, der sinnlichen Wahrnehmung, der sinnlich wahrnehmbaren Welt, und das des reinen Gedankens und des Begriffs, stets in größester Sonderung auseinanderhält. Plato nun begründete die Dialektik der Begriffe dadurch, „daß er das Allgemeine oder den Gedanken als das Wahre gegen das Sinnliche bestimmt." Dem Sinnlichen, Beschränkten, Endlichen gegenüber hat Plato das Allgemeine als die Idee gefaßt, und diese Idee ist es, welche sich in dem Einzelnen geltend macht; sie allein *ist*; das Einzelne hingegen entsteht und vergeht, ohne sich in seiner Existenz als ein Dieses behaupten zu können. Die Dialektik aber ist bei Plato diejenige Wissenschaft, welche im Menschen das Bewußtsein dessen, was wahrhaft ist und ewig sich gleich bleibt, erwecken soll; sobald es hingestellt ist, wirkt die Dialektik dann weiter dahin, ein solches Allgemeines, einen Gedanken, Begriff, in sich selbst zu bestimmen. Ein Beispiel wird das Gesagte erläutern. Plato unternimmt in der sogenannten Republik den Begriff des

Staats zu entwickeln, indem er denselben auf die Gerechtigkeit gründet. Was ist also Gerechtigkeit, worin besteht die Natur oder das Wesen des Gerechten? — auf die Lösung dieser Frage kommt es zunächst an. Die erste Antwort darauf lautet: Die Gerechtigkeit sei Wahrheit und Wiedergeben dessen, was Einer von Jemand empfangen. Darauf wird aber sogleich eingewandt: „Wenn Einer von einem Freunde, der ganz bei besonnenem Muthe war, Waffen empfangen hat, und dieser sie im Wahnsinn wiederfordert, so ist er weder verpflichtet, ihm dergleichen zurückzugeben, noch thäte er selbst Recht, wenn er sie ihm wiedergäbe, oder in einem solchen Zustande ihm von allen Dingen die Wahrheit sagte *)."

Von so unscheinbaren Anfängen ausgehend, entwikkelt Plato, zu immer höherer Allgemeinheit aufsteigend, seine speculativen Begriffe, bis er endlich zu der Höhe gelangt, wo sich alles Sinnliche gegen die ewige Idee als unhaltbar erweis't und der Begriff sich nur aus sich selber bestimmt, in seinen Gegensätzen sich als Einheit aufweis't. Dies auszuführen wäre also das Wesen der platonischen Dialektik.

Während wir aber bei Plato oft einem sogenannten negativen Resultate begegnen, d. h. einem solchen, welches die Vorstellungen anderer von einer Sache, etwa der Tugend oder der Beredsamkeit, zwar als nichtig aufweis't, oder als nur in sehr beschränktem Sinne geltend, jedoch nichts Affirmatives an die Stelle setzt — eine Weise der Darstellung, die dem Plato viele Mißdeutungen erweckt, von Leuten, die ihre eigenen Vorstellungen verwirrt sa-

*) Plato Pol. I. 331.

hen, ohne schwarz auf weiß etwas Neues zu erlangen, irgend eine Formel, worauf er sie in Eid und Pflicht genommen und durch deren Besitz er ihnen, gleich den Sophisten, goldene Berge verheißen hätte — während also Plato diese Beruhigung, welche die Menge sucht, meist nicht gewährt, bietet uns Aristoteles in seiner Weise zu philosophiren einen ganz anderen Anblick; er ist affirmativ, er giebt bestimmte Formen und Formeln, welche für die Nachwelt leider oft den Erfolg gehabt haben, daß sie den Geist gebannt, daß sein Leben verknöcherte und erstarrte im Buchstaben: das ganze Mittel-Alter lag darnieder unter dem Banne aristotelischer Schemata, es erstarb unter dem Druck seiner Kategorien, da man seine wahrhaft speculativen Begriffe nicht erkannte. Die Weise des Plato wirkte daher immer bei seinen ächten Jüngern eine Befreiung des Geistes, denn*) „die Dialektik ist das eigene Sich-Aufheben (solcher) endlicher Bestimmungen und ihr Uebergehen in ihre entgegengesetzte," und sie negirt nur gewisse Bestimmungen, um dem Höhern, dem Allgemeinen, der Idee und dem Begriffe seine wahrhafte Geltung zu verschaffen. Deshalb ist seine Methode so ungemein anziehend und geisterweckend. Auf ganz andere Weise verfährt Aristoteles; vor ihm liegt der ganze Reichthum des hellenischen Lebens, und er betrachtet sich in vieler Beziehung als dessen Schatzmeister; er prüft die Meinungen aller Vorgänger mit gewissenhafter Treue und sammelt alles Werthvolle, die Kleinodien des griechischen Geistes, sondert das Unhaltbare von dem Ewigen, zu unsterblicher Dauer Bestimmten, und sucht aus den Wider-

---

*) Hegels Encycl. §. 81.

sprüchen der Vorgänger die Wahrheit darzustellen. Deshalb erscheinen seine Schriften vielfach als Sammelwerke, aber als Sammlungen, welche nur angestellt wurden unter der Herrschaft wahrer Speculation, und die uns zu einem positiven Resultate führen sollen, zu einer Affirmation. In dieser Beziehung kann er auch ganz der platonischen Weise entgegengesetzt den Begriff einer Sache oft in den Anfang einer Abhandlung stellen, wie bei der unsrigen, die ein Resultat ist seines ganzen Lebens und Forschens und ihm diesen Begriff als etwas Bestimmtes schon ergeben hat. Aus dieser seiner Methode wird sich uns leicht der etwas von der platonischen Weise abweichende Begriff seiner Dialektik darstellen. Sie wird ungefähr so beschrieben *): „Aristoteles Dialektik dringt ihrer Bestimmung gemäß in die Ansichten anderer ein, betrachtet die verschiedenen Seiten an einem Gegenstande und legt sie dar, deckt die sich ergebenden Widersprüche auf und führt endlich darauf, daß man die Vermittelung derselben durch höhere, begriffsmäßigere Bestimmungen, in welchen das Widersprechende sich aufhebt, zu gewinnen sucht." „Es ist daher das Resultat der aristotelischen Dialektik nicht ein Negatives, wie bei Zenon **), sondern sie schreitet fort zum Affirmativen, zur Vermittelung der Widersprüche durch tiefere und in sich reichere Bestimmungen." Ein Beispiel wird auch hier zur Erläuterung dienen, indem es uns zugleich eine Vorstellung von der Art des Aristoteles geben wird, „einen Gegenstand nach seinen verschiedenen Seiten zu betrachten, wobei er die

*) Biese. I. p. 616.

**) Hegels Gesch. der Ph. I. 310 ff.

Nothwendigkeit hervorhebt, zuerst von den Schwierigkeiten, die bei der Untersuchung eines Gegenstandes eintreten können, ein bestimmtes Bewußtsein zu gewinnen, damit man desto sicherer das Ziel, welches man zu erreichen strebt, in's Auge fasse." Aber an diesem Beispiel wird uns ebenfalls klar werden, ein wie hohes und rein wissenschaftliches Interesse Aristoteles bei allen seinen Schülern voraussetzt, wenn wir es mit dem Plato vergleichen sollen, nicht einen Eifer, der nur die Schönheit der Proömien schmeckt, sondern dem es möglich ist, sich durch den Parmemides und den Timäus hindurchzuarbeiten. So schreibt er in den Büchern von der Seele im ersten Kapitel des ersten Buchs: „Zuerst muß man vielleicht unterscheiden, in welcher Gattung, und was sie ist: ich meine ein Etwas und Wesen, oder eine Beschaffenheit, oder eine Größe, oder irgend eine andere der unterschiedenen Grundbestimmungen. Ferner, ob unter dem, was der Möglichkeit nach ist, oder vielmehr eine Wirklichkeit: denn der Unterschied ist nicht gering. Zu untersuchen ist weiter, ob sie theilbar, oder ohne Theile ist. Und ob alle Seelen gleichartig, oder nicht; und wenn sie nicht gleichartig sind, ob sie an Art sich unterscheiden, oder an Gattung." So setzt Aristoteles die Besprechung der Schwierigkeiten seines Gegenstandes fort, und meint, wir müssen zunächst als ungewiß alles das bezeichnen (er nennt dies διαπορεῖν *)), worüber wir nachher zur Gewißheit kommen wollen (εὐπορεῖν· ἀναγκαῖον ἅμα διαποροῦντας περὶ ὧν εὐπορεῖν δεῖ κ. τ. λ.); im zweiten Kapitel aber geht er dann auf die schon angegebene Weise auf die Mei-

---

*) De a. cap. I.

nungen der Vorgänger ein, um sie für seine Darstellung zu sichten. „In der Untersuchung über die Seele, meint er, müssen wir zugleich die Meinungen der Vorgänger mit durchgehen, welche etwas über sie aufstellten; damit wir, was richtig gesagt ist, aufnehmen, wenn aber etwas nicht richtig, dieses vermeiden. . . . Es sagen nämlich Einige, die Seele sei das sowohl vornehmlich, als auch das zuerst Bewegende. In der Meinung aber daß, was nicht selbst bewegt werde, auch nicht ein anderes zu bewegen vermöge, nehmen sie dergestalt an, daß die Seele zu dem gehöre, was bewegt wird. Weshalb Demokrit von ihr sagt, daß sie ein Feuer und ein Warmes sei."

Wir sehen aus diesen wenigen Worten, wie himmelweit sich diese Darstellungsweise von der des Plato unterscheide, so daß wir hier wohl an die Parallele, welche Göthe zwischen Beiden zieht, erinnern können, indem er sagt: „Plato verhält sich zu der Welt wie ein seliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen. . . . Aristoteles dagegen steht zu der Welt wie ein Mann, ein baumeisterlicher. Er ist nun einmal hier und soll wirken und schaffen. . . . Er umzieht einen ungeheuren Grundkreis für sein Gebäude, schafft Materialien von allen Seiten her, ordnet sie, schichtet sie auf, und steigt so in regelmäßiger Form pyramidenartig in die Höhe, wenn Plato einem Obelisken, ja einer spitzen Flamme gleich den Himmel sucht *)." Deshalb sehen wir auch den Aristoteles den Meister der Wissenden genannt, il maestro di color che sanno, wie ihn Dante preis't, der besonders dem Studium des Aristoteles sein tiefes Eindringen

*) Werke, 53. 84—85.

in die Geheimnisse der Schöpfung und der Gottheit verdankt *).

Nach dieser Auseinandersetzung möchten einige Worte hinreichen, um den Unterschied zwischen der platonischen und der aristotelischen Dialektik vollends in's Licht zu stellen. Plato will demnach „die Idee dem endlichen Bewußtsein gegenüber als das allein Wahre geltend machen **);" Aristoteles hingegen behauptet Welt und Materie als etwas Festes und Ursprüngliches und meint, es sei eine kindische Furcht, zu denken, die Welt könne untergehen; „die gegenständliche Welt hat deshalb für ihn nicht die Bedeutung des bloßen Scheins, des relativen Schwankens zwischen Seyn und Nicht-seyn;" aber er betrachtet sie mit der bestimmten Einsicht in die Natur des logischen Denkens, welche Plato durch seine Ideenlehre der Wissenschaft gewonnen hatte; deshalb sagt er auch ***): „die Philosophen vor Plato haben keine Kenntniß der Dialektik gehabt, οἱ γὰρ πρότεροι διαλεκτικῆς οὐ μετεῖχον †)." In diesem Sinne nun, und indem er

---

*) Inf. Cant III. 131 ff.

**) Plato Phaedr. 266. καλῶ δὲ (αὐτοὺς) διαλεκτικούς. — τοῦτο μὲν τὸ εἶδος διαλεκτικόν. Biese l. l. — Pl. erklärt sich daselbst so darüber: —

Sok. Hiervon also bin ich selbst ein großer Freund, Phädros, von diesen Eintheilungen und Zusammenfassungen, um doch auch reden und denken zu können, und wenn ich einen anderen fähig halte, zu sehen, was in Eins gewachsen ist und in Vieles, dem folg' ich, wie eines Unsterblichen Fußtritt, ob ich jedoch diejenigen, welche dieses im Stande sind zu thun, recht oder unrecht bename, mag Gott wissen, ich nenne sie aber bis jetzt Dialektiker. —

***) S. die Stellen bei Biese, l. l.

†) Met. I. 6. p. 11. 13.

die Besonderheit der Erfahrungswelt durch das reflectirende Denken zuerst dem Geiste anzueignen sucht, weis't Aristoteles im vierten Buche der Met. nach, „wie die Dialektik wegen ihrer logischen Natur, nach welcher sie sich über alle Gegenstände des Seyenden zu verbreiten geeignet ist, auch die allgemeinsten Gegensätze in Betrachtung ziehen müsse, nämlich das Eine und Viele, das Einerlei und Verschiedene, das Aehnliche und Unähnliche, das Gleiche und Ungleiche." In dieser Allgemeinheit und in dieser logischen Natur, welche sich sondert von der sinnlich realen Welt und sich durch eigene und selbständige Kraft entwickelt nur im Gebiete des Denkens, haben wir also den beiden Philosophen übereinstimmenden Begriff der Dialektik zu suchen. Die Folge wird erweisen, wie Aristoteles auf diesem Gebiete und unter Voraussetzung desselben operirt, mit der dem Gebiete dessen, was ein Erstes ist seiner Natur nach, eigenthümlichen Schlußform, dem von ihm zuerst festgestellten und ausgebildeten Syllogismus, dem eigentlich logischen Schluß.

Um nun von dieser Darstellung zu unserem Ausgangspunkte, der Begriffsbestimmung der Rhetorik, zurückzukehren, so ist sie angegeben als ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ, d. h. als „ein in ihren einzelnen Theilen entsprechendes Seitenstück zur Dialektik." „Ein entsprechendes Seitenstück," so lautet es bei Biese, — — untersuchen wir, ob ἀντίστροφος dies sage?

Der nächste Anknüpfungspunkt für dieses Wort bietet sich uns in dem der Metrik entlehnten Worte ἀντιστροφή, wobei sich sogleich zeigt, daß die ἀ. wohl nicht

das Seitenstück zur στροφή genannt werden könne*). Denken wir die διαλ. als die Strophe, so soll ihr die Rhetorik antistrophisch entsprechen. Die Antistrophe nimmt von der Strophe an, das Metrum, also die ganze äußerlich rhythmische Weise der Darstellung, ihr Maaß, sodann die Haltung und zwar mit großer Strenge, so daß einzelne Worte an derselben Stelle in beiden wiederkehren, hauptsächlich aber bilden Strophe und Antistrophe erst ein Ganzes, einen vollständigen Gesang, wobei wir den ἐπῳδός einstweilen aus dem Spiel lassen; es nimmt die Antistrophe den Gedanken der Strophe auf und führt ihn auf ihre eigenthümliche Weise weiter durch. So soll es mit der Dialektik und der Rhetorik sich gleichfalls verhalten. — Ein Chor aus der Antigone beginnt:

Strophe.

Vieles Gewalt'ge lebt, und nichts
ist gewaltiger als der Mensch.
Er durchschneidet in Südes Sturm
auch die dunkele Fluth des Meer's,
hinschwebend zwischen den Wogen
auf ringsumbraus'ter Bahn.
Er müdet ab der Götter höchste,
Erde die ewige nimmer ermattende,
während die Pflüge sich wenden von Jahre zu Jahr, sie furchend mit den Rossen.

Antistrophe.

Flüchtig gesinnter Vögel Schaar
fängt er schlau sie umstellend ein,
und wildschweifende Thier' im Wald,
und die wimmelnde Brut des Meer's

*) Ar. Κατ. Cap. VII. p. 7. I. 18. B. οὕτω δὲ ῥᾷστα ἂν ἴσως τις λάβοι οἷς μὴ κεῖται ὀνόματα, εἰ ἀπὸ τῶν πρώτων καὶ τοῖς πρὸς αὐτὰ ἀντιστρέφουσι τιθείη τὰ ὀνόματα . . .

mit netzgeflochtenen Schleifen,
der witzbegabte Mann.
Mit List bezwingt er auch das freie
Höhen erklimmende Thier, und dem mähnigen
Nacken des Rosses umschirrt er das Joch und dem unauf-
reiblich starken Bergstier *).

In derselben Anwendung finden wir bei Plato **), es entspreche die Musik der Gymnastik antistrophisch, eben so der Dichter dem Maler; denn beide entsprechen sich in den Gemüthsstimmungen und Leidenschaften, welche sie nachbilden. Auf diese Weise entspricht auch die Rhetorik der Dialektik; sie gehören beide derselben Kunst an, der philosophischen, sie führen beide in demselben Metrum ihre Darstellungen aus, wie wir später an den Schlußformen erkennen werden; aber wie Dichter und Maler arbeiten sie, wenn auch in demselben Gedanken, doch in verschiedenem Material, der Dialektiker nämlich im reinen Gedanken, im Begriff und nach seiner ewigen Nothwendigkeit, der Rhetoriker, einen entgegengesetzten Ausgangspunkt nehmend, von dem uns zunächst Liegenden, dem πρῶτον πρὸς ἡμᾶς, arbeitet zum Theil unter der Herrschaft der Τύχη oder des Zufalls in dem Material des sinnlich und real Gegebenen, jener mit dem Syllogismus bewaffnet, dieser mit dem entsprechenden, aber, auf die angegebene

---

*) Die Art, wie die Gedanken der Strophe und Antistrophe sich bei den Dichtern entsprechen, so wie die ganze Führung eines Gedankens nach seiner metrischen Vertheilung, verdiente wohl einmal eine ausführliche Besprechung, wie sie bisher, glaub' ich, noch nicht geliefert ist, da sich die metrischen Handbücher noch mehr mit dem Formellen beschäftigt haben und für den Gedanken nur einzelne Andeutungen geben.

**) Pol. VII. 522. A. X. 605. A.

Weise auch zugleich unterschiedenen ἐνθύμημα, mit der Induction, mit dem τεκμήριον, oder gar dem σημεῖον, einem noch mehr dem Zufall anheim gegebenen Zeichen: beide aber, Rhetorik und Dialektik, bilden erst, wie Strophe und Antistrophe, einen vollständigen Gesang, zugleich die Welt der Erscheinung und die der Ideen oder der logischen Begriffe umfassend. Dies also ist die erste Bestimmung des Aristoteles für unsere Wissenschaft; sehen wir näher, welche Gründe er zur Unterstützung seiner Behauptung bietet.

Die Rhetorik entspricht also gleichsam als Gegenbild der Dialektik, sagt Aristoteles; beide handeln über solcherlei Gegenstände, welche gewissermaßen als ein Gemeingut jedem erkennbar sind und keiner besonderen Wissenschaft angehören; deshalb haben auch alle bis auf einen gewissen Grad an ihr Theil: denn jeder will einerseits die Ansichten anderer prüfen und seine Ansicht geltend machen *), andererseits sich gegen Anklagen vertheidigen und selbst eine Anklage anstellen.

Bei den Erklärern der Rhetorik finden sich die verschiedenen Deutungen, welche man dieser schwierigen Stelle gegeben hat, und welche zum Theil so weit von dem Wahren abirren, daß man ἀντίστροφος mit dem ἀντικείμενον, mit dem diametralen Gegensatze, verwechselt hat. Cicero's Uebersetzung dagegen trifft den Punkt, indem er sagt, ex altera parte respondet, und wir haben gesehen, wie diese altera pars zu nehmen sei, als die dem Begriffe entgegengesetzte Realität. Will man diese aber zu einem

---

*) ὑπέχειν λόγον. Ar. Rhet. I. 1. 3. 5, der kleinen Ausgabe von Bekker, fernerhin durch b bezeichnet.

Contrarium machen, so muß es wenigstens mit dem Gedanken geschehen, wie sich im Magneten Nord- und Südpol entgegenstehen, aber in diesem Gegensatze dennoch erst Eins sind *).

Fügen wir zu dieser allgemeinen Bestimmung des Verhältnisses der Rhetorik sogleich ihre nähere Definition, wie sie an mehreren folgenden Stellen gegeben wird; zunächst cap. 2: ἔστω δὴ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν. „Es sei also die Rhetorik die Fähigkeit, hinsichtlich jedes Gegebenen das Glaubenerweckende zu erkennen; dieses nämlich gehört keiner anderen Kunst an: die Rhetorik ist in ihrem Kunstgebiete nicht auf eine besondere Gattung von Gegenständen beschränkt, wie die Heilkunde etwa, sondern sie hebt an jedem Gegenstande das Ueberzeugende hervor." Diese Bestimmung knüpft sich an die unmittelbar vorhergehende Auseinandersetzung des ersten Kapitels, wie auch schon die Anknüpfung in dem ἔστω δὴ — zeigt, als Folge hingestellt **); es heißt aber in diesem Kapitel, und dies ist sehr wichtig: „Das Geschäft der Redekunst ist nicht die Ueberredung, was freilich ihr Ziel ist, wie bei der Arzneikunst das Gesundmachen, sondern die Aufsuchung alles dessen, was für den jedesmaligen Gegenstand Glauben erwecken kann . . . Ueberdies ist es das Geschäft der Redekunst, das wirklich und anscheinend Glaubenerwek-

*) S. Riccob. Paraph. in cap. I. p. 3.

**) δύναμις — als logische Macht, als Möglichkeit, der Wirklichkeit der ἐπιστήμη entgegengesetzt; es beschäftigen sich die Dialektik und Rhetorik und die andern Theile des Organon nur mit δυνάμεις, mit den Denkformen; Inhalt, Realität liefern die ἐπιστῆμαι.

kende zu erkennen *), worin sie der Dialektik entspricht, welche den wirklichen und scheinbaren Schluß behandelt: ein Redner aber wird sowohl derjenige genannt, welcher es der wissenschaftlichen Erkenntniß nach, als auch der es nur der Absicht nach ist; dagegen ein Dialektiker es nur vermöge seiner Fähigkeit sein kann, weil, wer die Absicht hat, ein solcher zu scheinen, ein Sophist heißt."

Die Bedeutsamkeit dieser Definition des Aristoteles werden wir erst dann recht erkennen, wenn wir sie mit einer anderen von Theodectes gegebenen zusammenstellen, welche uns Quintilian aufbehalten, und welche lautet **): das Ziel der Rhetorik sei, den Hörer nach der Absicht des Redners zu lenken, ducere homines in id quod actor velit; Corax aber, den man den Erfinder der rhetorischen Kunst nennt, definirt sie als die Erzeugerin der Ueberredung: ῥητορική ἐστι πειθοῦς δημιουργός. Aristoteles entfernt sich von allem Unwahren, von allem gesuchten Effect und schneidet ihm sogleich durch seine Erklärung die Wurzel ab, indem er sagt, das Geschäft der Redekunst sei nicht τὸ πεῖσαι; sondern wie der Arzt auch da seine Kunst mit Erfolg übe, wo die Gesundheit nicht zu erlangen sei, so führe die Rhetorik auch nur möglichst zur Wahrheit.

Ferner wird cap. 2 ***) die Rhetorik ein ὁμοίωμα der διαλεκτική genannt, und zwar fügt Aristoteles hinzu,

*) S. cap. I. p. 4. 26. sqq. b. τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν — dem ἀναγκαῖον entgegengesetzt — das Mögliche — was sein kann — denn in diesem Gebiete bewegt sich meist die Rhetorik; die Dialektik dagegen in dem ἀναγκαῖον.

**) Frgm. 7. Quint. Inst. II. 15. 10.

***) Pag. 6. 25. b.

so wie ich schon im Anfang bemerkt habe. Den Ausdruck ὁμοίωμα*) indeß finden wir nicht in der ersten Angabe; sein Sinn muß demnach in dem Worte ἀντίστροφος verborgen sein, und so ist es in der That. Es könnte jemand hier an μίμησις denken, ein Wort, das uns sogleich deutlich wird, sobald wir den Künstler als den μιμητής, als den Nachahmer einer endlichen Erscheinung, oder der ewigen Idee erkennen; jedoch nach unserer Erklärung von ἀντίστροφος ist an solch eine μίμησις der Dialektik nicht zu denken**). Sondern Aristoteles

---

*) Ueber παράδειγμα und ὁμοίωμα cf. Plat. Parm. p. 132. Die Rhetorik ist nicht blos durch die μέθεξις etwas, sondern enthält eigene dialektisch-analytische Elemente.

**) Für diejenigen, welchen der Begriff der μίμησις in dem hier angedeuteten Sinne, wie ihn die Kunst nimmt und wie er in der Kunstlehre zu Grunde gelegt wird, weniger geläufig sein sollte, erinnere ich an eine Weise derselben, die W. v. Humboldt in seinem Aufsatze: „Ueber die Aufgabe des Geschichtsschreibers" (Werke I. 1—25.), für diesen im Unterschiede vom Dichter angiebt. p. 8. „Die historische Darstellung ist wie die künstlerische Nachahmung der Natur. Die Grundlage von beiden ist das Erkennen der wahren Gestalt, das Herausfinden des Nothwendigen (doch ist hier der Begriff des Nothwendigen festzustellen — ob es die ἀνάγκη des Schicksals sei, oder das begreife, was zur Darstellung einer Sache erforderlich ist — diesen Unterschied faßt Humboldt nicht klar auf), die Absonderung des Zufälligen . . . Die Nachahmung der organischen Gestalt kann auf einem doppelten Wege geschehen; durch unmittelbares Nachbilden der äußeren Umrisse, so genau Auge und Hand es vermögen, oder von innen heraus, durch vorhergängiges Studium der Art, wie die äußeren Umrisse aus dem Begriff und der Form des Ganzen entstehen (hierauf stützt sich auch die Schädellehre), durch die Abstrahirung ihrer Verhältnisse, durch eine Arbeit, vermittelst welcher die Gestalt erst ganz anders, als der unkünstlerische Blick sie wahrnimmt, erkannt, dann von der Einbildungskraft dergestalt aufs neue geboren wird, daß sie neben der buchstäblichen Uebereinstimmung

bezeichnet die Rhetorik als ein ὁμοίωμα der Dialektik, als eine ähnliche, derselben Grundidee entsprossene, aber sich anderer Mittel bedienende Bildung, ganz wie wir es bei ἀντίστροφος gesehen haben. Das ὅμοιον nun und die ὅμοια sind wohl einem jeden geläufig, der nur an die Homöopathie denkt, die man auch als eine ähnliche Nachbildung der medicinischen Wissenschaft bezeichnen könnte; und da aus der Logik das Verhältniß des Aehnlichen, des ὅμοιον, als bekannt vorauszusetzen ist, genügt es hier anzugeben*), es falle dasselbe unter die Betrachtung des Qualitativen, während die Verhältnisse der Gleichheit das Quantitative treffen, die des Einen und desselben aber der Substanz gehören. So geht aus dem Worte ὁμοίωμα ein sich qualitativ Entsprechendes, ein Relatives, hervor, und demgemäß haben wir die Rhetorik in ihrem Verhältniß zur Dialektik zu bestimmen.

Nach diesen Angaben können wir nun genau den Begriff der Rhetorik bestimmen. Sie ist von derselben Substanz mit der Dialektik und theilt mit ihr den Charakter der Allgemeinheit, indem sie sich nicht auf eine einzelne Wissenschaft bezieht, aber sie ist von derselben eigenschaftlich verschieden. Darüber noch ein Wort. Wir haben hier nach philosophischer Bestimmung ein Etwas und ein Anderes**), was bei einem gegenseitigen Entsprechen die lateinische Sprache durch alter ausdrückt,

---

mit der Natur noch eine andere, höhere Wahrheit in sich trägt. Denn der größte Vorzug des Kunstwerks ist, die in der wirklichen Erscheinung verdunkelte, innere Wahrheit der Gestalten offenbar zu machen." Daraus erläutert sich der Begriff der Nachahmung.

*) Biese I. p. 13.

**) Hegels Log. I. 122.

ein wahres ἀντίστροφον *); wir gewinnen dadurch ein Paar, eine Dualität: damit ist dann Cicero's: ex altera parte respondet vollkommen gerechtfertigt, und wenig hat ihn z. B. P. Victorius verstanden, wenn er sagt **): Apertius vicinitatem, affinitatemque illarum comprobasset, si relicta contrarietate, quae inter ipsas versatur, similitudinis tantum mentionem fecisset. — So ist denn auch zu verstehen, daß Aristoteles die Rhetorik (cap. 2) einen Theil der Dialektik nennt ***), μόριον τῆς διαλεκτικῆς, nicht als ob sie unter der Dialektik mitbegriffen wäre, sondern sie ist ein Theil derselben, insofern sie von derselben Substanz ist, oder sie ist, und dies macht den Gegensatz, ein ὁμοίωμα derselben †).

Was nun ferner die Stellung der Rhetorik unter den übrigen philosophischen Wissenschaften betrifft, so redet Aristoteles darüber zunächst cap. 4 ausführlicher, und zwar betrachtet er dort erst ihr Verhältniß zur Analytik; später werden wir das zur Topik, zur Ethik und zur Politik bestimmt sehen. (S. darüber S. 14. 5. b.)

---

*) Hegels Log. I. 125.

**) Apud Ricc. l. l. p. 3.

***) Ueber den Unterschied von Eigenschaft und Substanz, s. dafür noch Hegels Log. I. 118—119.

†) Bezüglich auf die λέξις oder den Ausdruck, werden wir dem Worte ἀντίστροφος im 3ten Buch cap. 9 wieder begegnen. — Ueber den ganzen Begriff des ἀντιστρέφειν, d. h. in wiefern, was von einer Sache ausgesagt ist, auch auf eine andere Anwendung findet, die mit ihr in logischer Verbindung steht, vgl. man den Anfang der Anal. pr. des Aristoteles, wo er von der Umkehrung der Urtheile überhaupt handelt. Ist daher die Rhetorik ein Theil der Dialektik, so findet einiges Dialektische nicht seine Anwendung auf sie, wie weiter unten für die Form des Beweises gezeigt werden wird.

Zu betrachten sind nur noch die ἐναντία, auf welche sich Dialektik und Rhetorik gleichmäßig beziehen sollen, woran sich näher darstellen wird, in wie fern sich die Rhetorik und Dialektik von den andern Wissenschaften unterscheiden; τῶν μὲν οὖν ἄλλων τέχνων οὐδεμία τἀναντία συλλογίζεται, ἡ δὲ διαλεκτικὴ καὶ ἡ ῥητορικὴ μόναι τοῦτο ποιοῦσιν. ὁμοίως γάρ εἰσιν ἀμφότεραι τῶν ἐναντίων. p. 4. 13. sqq. b. An diesen Worten stellt sich der Charakter der Rhetorik als eines ὁμοίωμα der Dialektik vollends dar. Aristoteles also sagt von den andern Künsten, οὐδεμία τἀνατία συλλογίζεται: keine andere beschäftigt sich mit dem Begriff der Gegensätze.

Zuvörderst erscheint der Ausdruck τέχνη, Kunst, nicht in dem engen Sinne, in welchem wir Kunst nur von den freien Künsten nehmen, sondern Kunst ist den Griechen die kunstmäßige Behandlung auch jeder Wissenschaft, Kunst ist alles durch die Thätigkeit des Geistes Hervorgebrachte, im Gegensatz des Naturproducts, sobald eben diese Thätigkeit eine schöpferische, freie und bewußte ist, und sich dadurch auch von der Handwerksthätigkeit unterscheidet; daß die Schönheit dabei gesetzgebend sei, versteht sich in Griechenland von selbst. Auf diese Weise tritt dann Kunst auch für die Wissenschaften ein, und das Technologische ist keineswegs auf das beschränkt, was man jetzt Technologie benennt. (cf. 6. 5. b.) Wer aufs Gerathewohl handelt, εἰκῇ, bildet den Gegensatz zum Künstler (cap. I. Z. 6. b.); was aber das Werk der Kunst sei, sahen wir gleich im Anfang von Aristoteles angegeben; „sich der Ursache, des wirkenden Grundes, der αἰτία einer Erscheinung bewußt werden, ist Sache der Kunst," p. 1. Z. 10. b. τὴν αἰτίαν θεωρεῖν, τὸ δὲ τοι-

οὗτον ἤδη πάντες ἂν ὁμολογήσαιεν τέχνης ἔργον εἶναι. Dann handelt er von denen, welche bisher die τέχναι τῶν λόγων, also die Theorie der Redekunst, sagen wir, behandelt haben; so daß jedes kunstmäßige Denken, alle Theorie, welche sich des Grundes einer Sache bewußt zu werden strebt, jede Grundlage einer Wissenschaft, unter den Begriff der Kunst fällt. Allerdings ist Denken eine Kunst, welche die meisten Menschen auf's Gerathewohl ausüben, denn es fordert Methode, und diese ist nach Simpl. in Ar. phys. fol. 4. . . . ἡ μετὰ ὁδοῦ τινὸς εὐτάκτου πρόοδος ἐπὶ τὸ γνωστόν (bei Biese. I. p. 170. Not.)*). Vergl. Aristoteles Met. A. 1.

„Von den andern Künsten also (Theorien, Methoden), sagt Aristoteles, faßt keine die Gegensätze im Begriff auf; das thun allein Rhetorik und Dialektik." — Ich habe in dieser Beziehung schon oben (p. 30.) auf das vierte Buch der Metaph. hingewiesen, wo die Dialektik als die Wissenschaft der allgemeinen Gegensätze bezeichnet wird (Biese I. p. 44. ff.)**). Es heißt daselbst, die Metaph. beschäftige sich mit dem objectiven Seyn und den Eigenschaften desselben, die an und für sich Geltung haben; während die andern Wissenschaften nur einen Theil des Seyenden für sich ausscheiden. Weiter beziehe sich diese Wissenschaft an und für sich auf die begriffsmäßige Bestimmung der Unterschiede des Seyenden; wobei Aristoteles auf eine frühere Auseinandersetzung verweis't, ἐν τῇ ἐκλογῇ τῶν ἐναντίων; siehe darüber Brandis Ar. lib. p. 10. sq.

---

*) Aus der Bedeutung der Methode ergiebt sich die Bedeutung Hegel's für die neuere Phil.; die anderen redeten εἰκῇ.

**) Vergl. meine Schrift: Princip d. Bösen, unter Arist. S. 337. — τῷ πρώτῳ οὐδὲν ἐναντίον.

Besonders gehöre hierher der Gegensatz. Während sich nun jede einzelne Wissenschaft und Kunst mit den in ihr zur Sprache kommenden Gegensätzen zu beschäftigen hat, wie etwa die Malerei mit dem clair-obscur, die Musik mit dem Hohen und Tiefen, so gehört die Zurückführung der allgemeinen Gegensätze auf ihren Begriff der Dialektik an, der Metaphysik oder überhaupt der philosophischen Betrachtung: sie erst giebt uns auch z. B. den Begriff des Hellen und Dunkeln; die Malerei führt ihn aus.

Eben dies nun, sagt Aristoteles, tritt ein für die Rhetorik, und wir werden es z. B. gleich im Eingange des vierten Kapitels bestätigt sehen, wo es sich für den berathenden Redner handelt um Erkenntniß des Gegensatzes zwischen Gutem und Bösem, p. 13. 27. sq. ὧν ἡ ἀρχὴ τῆς γενέσεως ἐφ' ἡμῖν ἐστιν. Mit einem Worte, es muß der Redner von richtigen Principien ausgehen, muß Recht und Unrecht im Princip, nach seiner αἰτία und seinem λόγος zu scheiden wissen, nicht blos auf's Gerathewohl; dann allein kann er auch gesunde Argumente für seine Behauptungen beibringen, und die einzigen Wissenschaften für diese Erkenntnisse sind die Dialektik und die Rhetorik.

So wird die ganze Stelle verständlich sein, p. 4. 9. ff. ἔτι δὲ τἀναντία δεῖ δύνασθαι πείθειν: wie der Arzt, der das Gift kennt und das Heilmittel, oder der Staatsmann das Zerstörende und das Erhaltende, τὰ ἐναντία: nicht „entgegengesetzte Ansichten,“ sondern wirklich — die Gegensätze; eben so unrichtig, „Dialektik und Rhetorik sind entgegengesetzten Behauptungen gleich dienstbar *).“ Auch heißt es

*) Die Uebersetzung von Knebel, p. 12.

(p. 4, 16.): Τὰ μέντοι ὑποκείμενα πράγματα οὐχ ὁμοίως ἔχει, ἀλλ' ἀεὶ τἀληθῆ καὶ τὰ βελτίω τῇ φύσει εὐσυλλογιστότερα καὶ πιθανώτερα, ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν: die zu Grunde liegenden, die zu behandelnden Gegenstände sind nicht gleichgültig. . . . Wiefern sich indeß Dialektik und Rhetorik in Bezug hierauf und auf die ἐναντία unterscheiden, gehört der weiteren Darstellung an.

Verhältniß der Rhetorik zur Analytik.

Wir haben hierbei zu wiederholen, daß Aristoteles die Rhetorik nur als Resultat vieler anderen Disciplinen hinstellt, denn, sagt er (cap. 4.): wer die Dialektik und die Rhetorik nicht als δυνάμεις auffaßt, d. h. als allgemein logische Mächte, sondern als exacte Wissenschaften, der verderbt sie, zerstört ihre ganze Natur, indem er, aus dieser heraustretend, sie auf bestimmte Gegenstände beschränkt, auf ἐπιστῆμαι ὑποκειμένων τινῶν πραγμάτων, und sie nicht nach ihrem logischen Charakter auffaßt, ἀλλὰ μὴ μόνον λόγων. Und für die Rhetorik meint er es noch stärker ausdrücken zu müssen, in Bezug auf die Erkenntniß des Guten, daß sie weit entfernt sei, dessen Wesen bestimmen zu können, und manche ihr eine zu große Kraft für Ergründung des Wesens der Dinge zugeschrieben hätten; denn für das Gute und für die Dinge, welche unter die Berathung fielen, komme dies einer τέχνῃ

ἐμφρονεστέρα *) καὶ μᾶλλον ἀληθινή zu, einer realeren und wahrhafteren Kunst, die nämlich wirklich reale Gegenstände behandelt. Dies erläutert uns noch weiter den Ausdruck, die Rhetorik sei ein Theil der Dialektik. Wir sehen daraus schon ihre etwas beschränkte Stellung unter den philosophischen Disciplinen. Sie besteht nämlich, wie es nun weiter heißt, aus der analytischen Wissenschaft und derjenigen politischen, welche sich auf die Sitte bezieht **).

Der Analysis entgegen steht die Synthesis. Ich will diese der Logik angehörenden Begriffe hier nur durch einige Worte von Kant erläutern; er sagt ***): „In meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Thalern, als bei dem Begriff derselben, oder bei ihrer Möglichkeit, denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht blos in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne daß durch dieses Seyn, außer meinem Begriffe, diese gedachten hundert Thaler selbst im mindesten vermehrt würden." Die Analysis bezieht sich danach auf die Begriffe und die Denkformen, und Aristoteles giebt den Inhalt seiner Analytiken demgemäß so an: es beziehe sich diese Lehre auf Beweisführung und die beweisführende Wissenschaft, die ἀπόδειξις und ἐπιστήμη ἀποδεικτική, sodann erkläre sie; was ein Satz sei, eine πρότασις, eine Definition, ὅρος, und was ein Schluß, συλλογισμός, ein vollkommener und

*) Ueber ἔμφρων cf. cap. 2. p. 10. 32. b. Es steht im Verhältniß zu einem ὑποκείμενον.

**) Pag. 14. b., auch für das Obige.

***) Bei Hegel, Log. I. 84.

ein unvollkommener; endlich zeige diese Betrachtung, was es heiße, daß etwas in einem Dinge ganz enthalten sei, τί τὸ ἐν ὅλῳ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τόδε τῷδε, und wovon wir sagen, es komme allem oder keinem zu, τὸ κατὰ παντὸς ἢ μηδενὸς κατηγορεῖσθαι*).

Wir sehen darin eine logisch-formale Wissenschaft gezeichnet, an der die Rhetorik ihrer Form nach auch Theil hat, als ein μόριον, und zwar so, daß sie, nach einer Seite hin, aus ihr besteht. Aristoteles erwähnt dieses Verhältniß schon einmal im zweiten Kapitel: δῆλον δ' ἡμῖν καὶ τοῦτο ἐκ τῶν ἀναλυτικῶν**) sagt er, nämlich daß man auf Nothwendiges aus dem Nothwendigen schließen müsse, ἀναγκαῖα ἐξ ἀναγκαίων, das lehre die Analytik. Zum Unterschiede von der Analytik giebt er dann für die Rhetorik an, daß das Enthymema nur zum Theil auf dem Schluß der Nothwendigkeit beruhe, sie müsse sich öfter mit bloßen Anzeichen genügen lassen. Weiter bleibt zu bestimmen das Verhältniß zur Topik***).

Verhältniß der Rhetorik zur Topik.

In unserer Sprache hat sich manchem unbewußt eine Bestimmung derselben erhalten. Wir sagen: er redet

*) Anal. pr. I. 1.

**) Pag. 7. 3. 7.

***) Cap. 2. fin. p. 11. 7. b.

in Gemeinplätzen; das sind die loci communes, die τόποι κοινοί, die in der Rhetorik auch eine so große Rolle spielen. Cicero (Top. I.) definirt sie, nach Aristoteles, als die disciplina inveniendorum argumentorum, und nennt die τοπικὴ die ars inveniendi, daß man nämlich irgend einen Gegenstand sogleich unter seine allgemeinere Beziehung zu ordnen wisse, ihm gleich seinen Platz anzuweisen verstehe. Dies ist eine außerordentlich wichtige und folgenreiche Untersuchung und Kenntniß; wer sie besitzt und mit richtigem Tact anwendet, ist in jeder Wissenschaft und bei jeder Verhandlung bestimmt etwas Bedeutendes zu leisten und eine Menge von unnützem Hin- und Herreden zu ersparen. Der Jurist, der Staatsmann, der Arzt können als Beleg dienen; sie müssen aus einzelnen Zeichen schließen, das Genus einer Sache bestimmen, und haben gewonnenes Spiel, wenn sie den Nagel auf den Kopf treffen, da ja bei Behandlung des einzelnen Falles alles darauf ankommt, unter welchen allgemeinen Gesichtspunkt ich ihn fasse. Das sind also ganz andere Gemeinplätze, als die gewöhnliche Rede sie angiebt, und die für unseren Zweck bei der gerichtlichen Beredsamkeit von der allerhöchsten Wichtigkeit sind. Talleyrand's Ausspruch: „Bringen Sie mir drei geschriebene Worte von jemand, und ich lasse ihn hängen," gehört hierher; denn der Redner weis't den Dingen ihren richtigen Platz an, ihre allgemeine Beziehung *). Es geben nun die Topen **) „die Gesichtspunkte oder allgemeinen Denkformen für die

*) Z. B. Mord oder Todschlag; eigenmächtige Selbsthülfe oder Straßenraub: wie dies neuerlich, bei Selbsthülfe gegen einen Executor auf der Landstraße, vorlag.

**) Biese II. p. 581.

Entwickelung einer Sache an*), welche in ihrer Allgemeinheit auf Gegenstände des Rechts, der Natur, des Staatslebens und viele andere Gegenstände verschiedener Art anwendbar sind." Aristoteles giebt den Gegenstand der Topika folgendermaßen an (cap. 1.): „Gegenstand dieser Bücher ist die Methode aufzufinden, dergemäß man aus dem Wahrscheinlichen über jeden Satz und jedes Problem reden könne, (συλλογίζεσθαι nämlich, logisch) und zwar so, daß wir in unserer Darstellung nichts Widersprechendes vorbringen. Deshalb ist über den Syllogismus zu handeln, und zwar den dialektischen Syllogismus," im Unterschiede nämlich vom rhetorischen.

Daraus wird uns der Schluß des zweiten Kapitels verständlich werden, wo es heißt**): die meisten Enthymemen sind aus den besonderen Gebieten der Wissenschaft entnommen***), τῶν εἰδῶν τῶν κατὰ μέρος καὶ ἰδίων, seltener aus den gemeinsamen Gebieten, ἐκ τῶν κοινῶν. So müsse man nun, wie in den Topika, auch hier für die Enthymemen unterscheiden die εἴδη und die τόποι, aus welchen man sein Argument zu holen habe, ἐξ ὧν ληπτέον †): εἶδος aber erklärt Aristoteles, die jedem Gebiete eigenthümlichen Sätze, τὰς καθ' ἕκαστον γένος ἰδίας προτάσεις, τόποι jedoch, die allen gemeinsamen, τοὺς κοινοὺς ὁμοίως πάντων ††).

Danach läßt sich nun das Verhältniß der Rhetorik,

---

*) Argumentum. Cic. l. l.

**) Pag. 11. 4. b.

***) Biese II. p. 582.

†) Nach des Arist. Gebrauch von λαμβάνειν, sumere, . . . ὅπως ληφθῇ ὁ διαλεκτικὸς συλλ. Top. I. 1.

††) 11. 9—10. b.

der Dialektik, der Topik und endlich diejenige Wissenschaft, welche die Principien behandelt und aufstellt, genau angeben. Weder Dialektik noch Rhetorik beschäftigen sich mit den Principien; ἀλλ' ἐκείνη ἔσται ἧς ἔχει τὰς ἀρχάς; diese gehören den besonderen Wissenschaften als ihr ὑποκείμενον. Wer sie auffaßt, sagt Aristoteles, der entfernt sich von der Rhetorik und der Dialektik, je mehr er in das Besondere eingeht, denn weder die eine noch die andere vermögen einen Satz im Princip zu begründen, sondern dies gehört der Wissenschaft an, deren Princip wir berührt haben. Diese unterscheiden sich nach ihrer Gattung, εἴδει διαφέρει, und physische Principien könnten nicht für die Ethik beweisend sein (cap. 2. 1358. 14. sqq. B.). Die allgemeinen Principien oder ἀρχαὶ der Dinge nun behandelt bei Aristoteles die Metaphysik; die besonderen, das ὑποκείμενον einer jeden Wissenschaft, behandelt diese, und weder Rhetorik noch Dialektik können jemand darüber unterrichten*), κἀκεῖνα μὲν οὐ ποιήσει περὶ οὐδὲν γένος ἔμφρονα. Wenn also Dialektik und Rhetorik insofern zusammenhängen, daß die Rhetorik aus jener das formell oder logisch Allgemeine schöpft, so be-

*) Aus diesem Auseinanderfallen der Begriffe, der Principien und der Methode, als etwas rein Formalem, ist der Unterschied der alten und der neuen Philosophie herzuleiten, indem diese alles aus dem logischen Princip deduciren will, die alte ein ruhendes ὑποκείμενον annimmt, ein nicht erst aus dem Gedanken gewordenes, sondern ein ewiges. cf. Hegels Log. I. 95. — Schelling wurzelt so vielfach in der antiken Anschauung; die Synthesis und die Methode der neueren Philosophie ging an ihm zum Theil spurlos vorüber. Den Uebergang macht allerdings schon Ar. durch Bestimmung des Zweckbegriffs (Begründung der Immanenz); aber er opferte Platons Ideal. Hegel gab die Methode; nun indeß handelt es sich um die ἐπιστῆμαι.

darf sie von einer andern Seite her der Ergänzung, wie wir eben bei Kant sahen, der Synthesis, durch inhaltvolle Wissenschaften, und unter diesen steht obenan die Ethik, so weit sie auch die Politik begründet.

Verhältniß der Rhetorik zur Ethik und Politik.

Ἡ ῥητορικὴ σύγκειται μὲν ἔκ τε τῆς ἀναλυτικῆς ἐπιστήμης, καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη πολιτικῆς*): beide Wissenschaften haben ein bestimmtes Ganzes, ein ὑποκείμενον, zu ihrem Gegenstande. Damit verbinden wir sogleich die Stelle (cap. 2. p. 6. 19. sqq. b.): ὥστε συμβαίνει τὴν ῥητορικὴν, οἷον παραφυές τι τῆς διαλεκτικῆς εἶναι, καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη πραγματείας, ἣν δίκαιόν ἐστι προσαγορεύειν πολιτικήν.

Wir haben gesehen, in wiefern die Rhetorik gleichsam ein παραφυές, ein Nebenschoß der Dialektik ist, zwei Stämme aus einer Wurzel; jetzt bleibt dasselbe für die Politik zu untersuchen.

Aristoteles beginnt seine Lehre vom Staat mit dem folgenden Satze: „Da wir sehen, daß jeder Staat eine Art von Verein ist, jeder Verein aber irgend eines Guten wegen zusammengetreten ist — denn um des als gut Geltenden willen thun alle Alles — so ist offenbar,

*) Pag. 14. 6. sqq b.

daß zwar Alle nach einem Gute zielen, ganz besonders aber nach dem vorzüglichsten von allen Gütern, der allervorzüglichste und alle die anderen umfassende Verein. Dieser aber ist der sogenannte Staat und der Staatsverein."

Hierdurch ist der innere Zusammenhang zwischen Ethik und Politik festgestellt; nur behandelt jene das Gute im Princip und in seiner Erscheinung am Einzelnen, die Politik aber in der Gemeinschaft des Staats. Weshalb nennt nun Aristoteles nicht die Rhetorik einen Theil der Ethik, sondern sagt, sie beziehe sich auf die Politik, insofern diese die Sitte behandle, τὰ ἤθη? Dies geht aus ihrer allgemeineren Natur hervor; denn die Rhetorik ist nicht Lehrerin der Moral für den einzelnen Fall, sondern, wie sie mit der Dialektik die Principienfragen gemein hat, so geht die Sitte sie auch nur an in ihren allgemeinen und ihren höchsten Beziehungen im Staatsverbande: auch hat sie in diesem nicht blos die particulären Fragen zu behandeln, wie etwa die einzelnen Fälle vor Gericht, worauf sie wohl manche haben beschränken wollen, sondern es gehen sie nur die allgemeinen Fragen nach dem Wohl und Wehe eines Staats an, wenn man sie in ihrem Grunde und im Ganzen betrachtet; gerade wie es nicht eine medicinische Wissenschaft für den einzelnen Fall gebe, sagt Aristoteles, für Hans oder Kunz, sondern sie stelle die allgemeinen Lehren, die Theorie auf *).

Damit zeigt sich uns schon das Bild eines Redners,

---

*) Ebenso wie bei der gesetzgebenden Thätigkeit nicht alle einzelnen Fälle zu behandeln sind, sondern es sind die leitenden Grundsätze aus der richtigen Erkenntniß des Wesens einer Sache aufzustellen. Denn Principien zwar kann mancher aufstellen; es kommt aber darauf an, ob sie auch haltbar sind.

der als Staatsmann sich an die Spitze des Staats stellt und seine Lebensfragen behandelt. Die Dialektik hat ihn über alles Ewige unterrichtet; die Politik fordert von ihm Kenntniß des Guten und des Heils, welches die Menschheit durch den Staatverband zu erreichen strebt *). Mit beiden ausgerüstet, tritt er indeß unter bestimmten Verhältnissen, bei bestimmten durch Gesetze geordneten Zuständen, vor eine irgendwie durch Gemüthsbewegung, oder Eindruck oder Leidenschaft bestimmte Menge, welche er richtig aufzufassen und zu einem guten, heilsamen Beschluß zu lenken hat **). Das soll die Rhetorik leisten in Bezug auf die Politik, und so besteht dieselbe aus der Dialektik und Politik. Die fünf Punkte nun, worüber ein politischer Redner sich zu verbreiten habe, wie sie p. 14 aufgezählt werden, das Budget rc., überlassen wir der einzelnen Darstellung und nehmen nur den Zusammenhang der ersten Stelle auf, p. 6. Der Theil der Politik, mit welchem wir es hier zu thun haben, betrifft die Sitte, τὰ ἤθη, die Tugenden, ἀρεταὶ, und die Leidenschaften. Deshalb muß der Redner die Natur einer jeden Leidenschaft insbesondere kennen, ihre Beschaffenheit und wie sie entstehe und woraus. Neben diesen πάθη ist Sitte und Charakter eines Volkes ein Hauptmoment, nicht blos die

---

*) Orator, der alte römische Ausdruck für Gesandter, oratores feciales. Cic. Leg. II. 9. Liv. I. 15. etc. Virg. A. 11. 331.

**) Es sind dieses die πάθη, und man wird sich erinnern, daß Sokr. seine Apolgie mit den Worten beginnt, ὅ τι μὲν ὑμεῖς, ὦ A. A., πεπόνθατε ὑπὸ τῶν ἐμῶν κατηγόρων, οὐκ οἶδα. „Was wohl Euch, i. A., meine Ankläger angethan haben, weiß ich nicht." — Sch. — d. h. in welche Gemüthsverfassung euch m. A. versetzt haben . . . unter welchem πάθος ihr seid . . .

augenblickliche ἕξις*), der eben nur vorübergehend erregte Zustand, sondern die stehende Grundlage des Charakters, die Sitte: ob ich es mit leicht erregbaren, mit heftigen und zu Thätlichkeiten geneigten Leuten zu thun habe, qui ont la tête près du bonnet**), oder mit besonnenen, materiell Rechnenden, wie mit einem Handelsvolke, mit der plebs oder den Vornehmen. Denn nirgend gilt es wohl mehr, mit weiser Vorsicht zu verfahren, als in der Politik, und kein Stand erfordert eine so solide Grundlage der Erkenntniß und der Handlungen, als der eines Staatsmannes und Redners. Deshalb giebt es in allen Staaten neben einer großen Anzahl von Geschäftsmännern stets nur so wenige Staatsmänner, wie wir ja die Klage des Cicero über ihre paucitas schon vernommen haben; denn sie bilden sich nicht in den Kanzeleien***).

*) Ueber πάθος und ἕξις, s. Ar. Κατ. ποῖον.

**) Die Gloire bei den Franzosen; Heerd und Heimath, angestammte Fürsten, bei den Deutschen. Deutsche in Algier verstehen nicht die Proclamationen pour la gloire. Wer mit Fallstaff sagt: Was ist Ehre 2c., auf den wirken die materiellen Interessen.

***) Gleichwie die Rhetorik im Verhältniß zu den andern philosophischen Wissenschaften wieder herzustellen ist, muß sie auch als integrirender Theil der Politik wieder aufgenommen werden; denn als solchen betrachten sie die Alten durchaus, da sie von der Politik die richtige Erkenntniß haben, daß sie ein Verhältniß Denkender zu Denkenden sei, nicht aber das Erheben einer einzigen bevorzugten Intelligenz über die Häupter von Millionen willenloser Geschöpfe, denen dieselbe sich allein bestimmend gegenüberstellt. Auch handelt es sich in der Politik nicht um Glauben und persönliche Ueberzeugung, sondern um Erkenntniß des Rechten, und es kann ein Herrscher die besten Absichten hegen für das Wohl des Volks, ohne irgendwen zu befriedigen, sobald er mit jener vortrefflichen Absicht nicht die Einsicht in das verbindet, was die Alten als die alleinige Würde des Mannes preisen:

So ist die Rhetorik eine gemeinsame Frucht der Dialektik und der Politik. —

Es bliebe nun noch die ganze Haltung der Rhetorik zu betrachten, d. h. die Art, wie sie im Allgemeinen ihren Gegenstand zu behandeln habe, was Aristoteles mit einem Worte so ausdrückt: „es rede der Redner nicht für den Richter," πρὸς τὸν δικαστὴν, p. 1. 16. sq. b. — Erinnern wir uns auch dabei, daß die Πειθώ, die Suada, in Athen einen berühmten Tempel hatte*), und daß wir es also nicht mit schlechten Redekünsten oder mit juristischen Kniffen zu thun haben, welche nur den Gegner zu überlisten trachten, sondern mit einem wahrhaften, einem göttlichen Princip, das nur sachgemäß auftreten kann, wo es in seiner höchsten Auffassung durch die Philosophie erscheint.

Der Areopag, dieser würdigste Richterhof Athens, hatte verboten ἔξω τοῦ πράγματος λέγειν, sich bei seiner Darstellung von der Sache zu entfernen, d. h. nicht auf Leidenschaft, auf Mitleiden, Zorn, Furcht, sollte bei dem Richter hingewirkt werden, sondern rein und klar durfte

---

das hohe Selbstgefühl, das sich auch seinerseits bewußt ist, nicht dem Schlechten zu dienen, und das seinen Willen, worin sein ganzes Menschsein sich concentrirt, auch will anerkannt sehen. Als Mittel zu solcher Seelenleitung freier Menschen werden wir die Rhetorik erkennen und sie deshalb der Politik wieder einverleiben, sowohl in der Wissenschaft, als besonders in der Praxis; nur so kann der widerliche Begriff einer urtheilslosen Heerde unter einem alleinweisen Hirten, ein Begriff, der alle Ehre mit Füßen tritt, endlich verschwinden. „Zur Wissenschaft des Staats gehört jene mit der königlichen Kunst in Verbindung stehende Rednergabe, welche durch überzeugende Empfehlung des Gerechten die Verhandlungen im Staate leiten hilft." Plato, Staatsmann. p. 304.

*) Paus. I. 22. Ebenso in Sicyon. l. l. II. 7.

man ihm nur die Sache vortragen. Man sieht, die Götter wurden nicht blos äußerlich und nebenher verehrt, sondern sie hatten wirklich einen Einfluß auf die Gesetzgebung; nicht wie es wohl in manchen Ländern schöne Theorien giebt, neben denen eine ganz anders lautende Praxis hinläuft.

Wenn ich mich an einen Richter wende und halte mich dabei nicht rein an die Sache, sondern suche auf das Gemüth des Richters einzuwirken, so ist dies eben so, meint Aristoteles in seiner einfachen Ausdrucksweise, als wenn man ein Richtmaaß, dessen man sich bedienen will, erst krumm biegt, ποιήσειε στρεβλόν. p. 2. 1. b. Man weiß, wie oft in allen Ländern, besonders wo Geschworne zu Gericht sitzen, geklagt wird, es seien Einschüchterungsversuche gemacht worden, und welcher Muth dazu gehört, daß ein Richter nach Lage der Sache spreche, ohne Ansehen der Person, und wie so gar häufig der Themis die Binde von den Augen genommen wird*). Daher ist das Gesetz für den Areopag so höchst bedeutsam: „lege deine Sache rein vor, gehe nicht aus ihr hinaus." Die Sitzungen dieses Gerichts hatten, wie vielfach überliefert ist, etwas so Feierliches, daß Theophrast dadurch befangen aus seiner Rede fiel**), und in Bezug auf die obige Vorschrift rief ein Herold dem Redner zu: halte weder einen Eingang noch einen Epilog, μήτε προοιμιάζου, μήτ' ἐπίλεγε***).

---

*) S. Chamisso's Gedicht, das Urtheil des Schemjaka.

**) Aelian. V. H. 8. 12.

***) Die Stellen, bei Wachsmuth, Hell. Alth. II. 1. p. 339. Poll. VIII. 117.

Wir haben damit die Grundlage aller Rhetorik angegeben, daß der Redner nämlich nur die Sache zu fragen habe und seinen Gegenstand nicht etwa aus äußeren Rücksichten verdrehe, damit nicht vielleicht irgend ein Censor einen Anstoß finde: zugleich ist aber damit eine unendlich hohe Forderung aufgestellt; denn so viel leichter es ist, jemand zum Munde zu reden, als nach der Wahrheit, so viel leichter ist's, ein begünstigter Schwätzer sein, als ein sachgetreuer Redner, der den Bürgermuth besitzt, le courage civil, der von mehreren gepriesen, als ausgeübt wird; denn er verlangt Kenntniß der Sache, nicht blos Kenntniß der Schwächen einer machthabenden Person, und selbst unter Gefahren eine muthige Vertretung der gerechten Sache. Wir erkennen daraus die hohen Anforderungen, welche die Rhetorik stellt.

Aber nicht genug, daß der Redner sachgemäß rede, er muß auch kunstgemäß reden, sein Ziel kennen und die zum Ziel führenden Mittel richtig zu gebrauchen wissen. Dies ist unsere nächste Betrachtung, denn was Aristoteles insbesondere für den Richter und die Parteien vorschreibt, p. 2. 2. b. ἔτι δὲ φανερὸν etc., haben wir bei der näheren Erörterung des γένος δικανικόν, der gerichtlichen Rede, zu erwägen.

Die Rhetorik als Kunst.

Pag. 1. 6. b. Τῶν μὲν οὖν πολλῶν, οἱ μὲν εἰκῇ ταῦτα δρῶσιν, οἱ δὲ διὰ συνήθειαν ἀπὸ ἕξεως. Ἐπεὶ

δ' ἀμφοτέρως ἐνδέχεται, δῆλον ὅτι εἴη ἂν αὐτὰ καὶ ὁδοποιεῖν. Δι' ὃ γὰρ ἐπιτυγχάνουσιν οἵ τε διὰ συνήθειαν, καὶ οἱ ἀπὸ ταὐτομάτου, τὴν αἰτίαν θεωρεῖν ἐνδέχεται· τὸ δὲ τοιοῦτον ἤδη πάντες ἂν ὁμολογήσαιεν τέχνης ἔργον εἶναι. Was ist nun der Begriff der Kunst? — Aristoteles setzt sie hier dem Gerathewohl entgegen und scheint zunächst zu meinen, es müsse ein Mittel geben, die Beredsamkeit auf gewisse Regeln zurückzuführen, den Grund der Erscheinungen in derselben zu zeigen, und die Mittel anzugeben, wie man zum Zweck gelange. Ist die Kunst eben nur dieses? Man könnte meinen, dies sei eher für ein Werk des Mechanismus zu halten, indem die meisten Menschen gewohnt sind, sobald von Kunst die Rede ist, sogleich Genie damit zu verbinden und das Wesen des Genius darin zu setzen, daß er mit ihm selbst verborgenen göttlichen Antriebe, instinctu divino, oder inspirirt handle, sich gleichsam in einem somnambülen Zustande befinde durch Gottbegeisterung. Wenn dem also wäre, dürfte niemand an eine Kunsttheorie oder an eine Kunstlehre denken, und wir müßten es dem Zufall überlassen, ob er irgend einen Genius zum Künstler ausbilden möchte. Dieser Ansicht tritt indeß sogleich die Erfahrung eines jeden entgegen, der auch nur entfernt mit einem Künstler ist in Berührung getreten. Welche Arbeit, welche jahrelange Ausdauer, welche Entsagung, welcher übermenschliche Kraftaufwand wird nicht zu der Ausübung irgendwelcher Kunst gefordert! Außerdem besitzt jede Kunst ein besonderes Material, in dem sie arbeitet, und dessen Kenntniß nicht gerade immer Genie voraussetzt: Marmor oder Farbe kann jemand auch ohne Genie kennen lernen; er wird auch den Meißel führen können,

wenn er sich dem hingiebt, und es kann jemand wissen, daß aus solcher Mischung solche Farbe entsteht: das alles kann gelehrt werden und gelernt. So auch mit der Redekunst: der Philosoph erkennt ihr Wesen, ihr Ziel, ihre Mittel, und die richtige Theorie bringt dies in eine ordentliche Methode, und gleichwie jemand durch Zufall ein hübsches Bild entwerfen kann, aber deshalb noch kein Maler ist, ebenso ist jemand durch die Fertigkeit zu reden noch kein Redner. Griechenland läßt uns da nicht lange in den modernen Träumereien von Kunst, es sagt nicht, so ihr nicht redet wie die Kinder, könnt ihr nicht Künstler sein, sondern es verlangt, daß der Künstler ein selbstbewußter Mann sei, und daß er alle Mittel seiner Kunst vollkommen inne habe; gab ihm dann die Natur den Genius, sie zu beherrschen, neue Schöpfungen hervorzurufen, dann ist er wahrhaft ein Künstler, der nicht singt, wie der Vogel singt, sondern der handelt unter dem ewigen Wahlspruch der Erkenntniß. Deshalb sagt Aristoteles: ἐπεὶ δ' ἀμφοτέρως ἐνδέχεται . . .*). Um hier nicht von dem longus labor zu sprechen, den auch Horaz in der Dichtkunst für die Poesie fordert, weil man dies für antik halten könnte, will ich nur an den Dichter Alfieri erinnern und an seine Anstrengung, sich in Besitz der reinen toskanischen Sprache zu setzen, weshalb er sich nach Siena zurückzog.

Was aber dann das Genie thue, ist jedem leicht erkennbar, wenn er sieht, wie von genialen Menschen die einfachsten Mittel auf die überraschendste Weise angewandt werden. So kennt jeder Anfänger in der Musik den

---

*) Pag. 1. 7 – 8. b.

Cdur Accord, und mancher Musiker möchte ihn für zu gewöhnlich halten; aber wir können von Musikern das Geständniß hören, daß, wenn Mozart ihn gebraucht, er ganz anders klingt, als wenn ihn irgend ein anderer Componist anwendet: und dies ist nicht Einbildung.

Eine solche Kenntniß seiner Mittel wird demnach von dem Redner verlangt, damit er wirke und künstlerisch wirke auf seine Hörer, sie zwinge zur Wahrheit, und damit er wirklich seine Kunst beherrsche. Deshalb fordert Plato wohl mit Recht, daß jemand, um sicher sein Ziel zu erreichen, μετὰ λόγου καὶ ἔργου καὶ τέχνης verfahre *), und definirt im Crat. (414. B.) die τέχνη als eine ἕξις νοῦ, als einen Zustand des selbstbewußten Geistes.

Wenn dies einen ungemeinen Abstand bilden möchte gegen den modernen, geselligen Dilettantismus, dem man oft den Namen der Kunst beilegt, so sehen wir auf der andern Seite, wie dem modernen Sinne die antike Kunst in ihrer Größe und Tiefe nicht wohl zusagt.

Steh'n uns diese weiten Falten
Zu Gesichte, wie den Alten?

fragt Göthe, und er hat Recht; denn die strenge Methode der Alten und ihre großartige Auffassung der Sache erscheinen uns kalt; aber die wahre Kunst wird immer wieder ihr ewiges Recht geltend machen, und wir können daher wohl nun mit Ueberzeugung aussprechen: keine Kunst ohne streng durchgeführte Methode **).

---

*) Leg. I. 647. D.

**) τὸ δὲ τοιοῦτον . . . τέχνης ἔργον. p. 1. 10, und zwar entsteht daraus eine ἕξις ἀπὸ συνηθείας, oder umgekehrt. In künstlerischer Beziehung erscheint dies im Allg. als Styl; Kunststyl.

Diese Darstellung ist nur noch durch einige Worte über ἕξις und διάθεσις zu ergänzen *).

Ἓν μὲν οὖν εἶδος ποιότητος ἕξις καὶ διάθεσις λεγέσθωσαν. διαφέρει δὲ ἕξις διαθέσεως τῷ πολὺ χρονιώτερον εἶναι καὶ μονιμώτερον. τοιαῦται δὲ αἵ τε ἐπιστῆμαι καὶ αἱ ἀρεταί . . . . Διαθέσεις δὲ λέγονται ἅ ἐστιν εὐκίνητα καὶ ταχὺ μεταβάλλοντα, οἷον θερμότης . . . διάκειται μὲν γάρ πως κατὰ ταύτας ὁ ἄνθρωπος, ταχὺ δὲ μεταβάλλει ἐκ θερμοῦ ψυχρὸς γενόμενος . . .

Danach bestimmt sich Rhet. cap. I. init. die συνήθεια ἀπὸ ἕξεως: Gewohnheit, Uebung haben diesen Gegenstand schon zur altera natura gemacht, wie Aristoteles auch von langwieriger Krankheit sagt, sie sei schon πεφυσιωμένη — also ein dauernder Zustand im Redner διὰ συνήθειαν, durch fortgesetzte Kunstübung. —

Dem εἰκῇ reden, würde die διάθεσις entsprechen, eine augenblickliche Anwandlung, gleich einer Krankheit, wie wohl mancher durch den Rausch bered't wird, wenn Bacchus die Zungen löſ't; dies ist keine ἕξις: mit dem Rausche ist die Beredsamkeit dahin. Man könnte dahin auch die διάθεσις rechnen, welche man wohl benennt: mit Zungen reden; so daß ein dem Menschen fremder Geist ohne sein Wissen und seinen Willen durch ihn spricht, und er durch ihn gleichsam besessen ist, sich nicht selber mehr besitzt, seiner nicht mächtig ist. Dies verstößt natürlich gegen die oberste Tugend des Redners und gegen die

*) Ar. Κατ. 8. — Biese, I. sagt: „Bestimmtes Verhalten . . . Anordnung;" — es ist aber zu erkären: dauerndes Verhalten und augenblickliche Stimmung; ἦθος eine ἕξις: die Stimmung, eine διάθεσις. Ein Charakter ist nach seiner ἕξις cholerisch ꝛc.

Hauptforderung, welche der Grieche überhaupt an den Mann macht, gegen die Besonnenheit, die Σωφροσύνη. Für eine solche Beredsamkeit, die da erwartet, daß der Geist über sie komme, läßt sich dann allerdings keine Kunstlehre aufstellen, aber eben so wenig behaupten, daß sie die höchste Beredsamkeit bilde.

In wie schneidenden Gegensatz diese Forderung des Griechen mit den frommen Behauptungen mancher modernen Redner, besonders der Kanzelredner, trete, werden einige Stellen zeigen. So verlangt Harms (Mit Zungen reden. Studien und Kritiken. 1843. 3tes Heft, S. 281.): „ein Kommen der Gedanken, da sie mehr gefunden als gesucht erscheinen, unter der Freude, daß sie nicht ausbleiben, und einer Freude um meiner Zuhörer willen, um meinetwillen nicht, daß sie werden daran erbaut werden." Tholuk drückt sich noch überschwänglicher aus (Vorrede zum 2ten Theil seiner Predigten, S. XVII.): „Der Prediger, sagt er, wenn er von der Kanzel herunter kommt, muß Mutterfreuden fühlen, Freuden der Mutter, die unter Gottes Segen ein Kind geboren hat." —

Das klingt fast kindisch gegen die ruhige Größe des Mannes und seine δεινότης, die sich nicht also überhebt, weil sie die Schwierigkeiten der Sache kennt; indeß findet man nicht wenige, welche diese Selbstgenugsamkeit und die geistliche Ueberhebung für ein sicheres Zeichen des göttlichen Geistes halten, während man wohl sagen darf, daß, wenn der Geist nicht mehr von seiner Kunst weiß, als die meisten derjenigen, welche sich von ihm besessen meinen, es schlimm stehen müsse mit dieser ganzen Art der Beredsamkeit.

Wir können dergleichen Angaben auch schon gebüh-

rend widerlegt finden in der Schrift von Theremin: „Die Beredsamkeit eine Tugend," Vorrede; für uns aber bilden sie den nächsten Uebergang zu unserer folgenden Betrachtung über die Wissenschaft der Rhetorik im Verhältniß zur Kunst derselben *).

Worauf beruht diese nun bei der Rhetorik? Wir lesen es sogleich in den folgenden Worten. Z. 11: νῦν μὲν οὖν οἱ τὰς τέχνας τῶν λόγων συντιθέντες, ὀλίγον πεποιήκασιν αὐτῆς μόριον· αἱ γὰρ πίστεις ἔντεχνόν ἐστι μόνον, . . . in den πίστεις liegt allein das künstlerische Verhalten; alles andere ist Beiwerk. Der Redner soll bei dem Hörer, bei dem Richter Glauben erwecken für seine Sache, er soll eine Versammlung zu der Ueberzeugung führen, daß es gut sei, so und nicht anders zu handeln — und dazu dienen ihm die Kunstmittel der Rhetorik.

Verweilen wir zunächst bei dem Glauben und der Ueberzeugung, da die später angegebenen Mittel, die Enthymemen**), unter die folgende Betrachtung fallen.

Zu dieser ferneren Betrachtung haben wir ein neues

---

*) Die συνήθεια ἀπὸ ἕξεως, — ein derartiger dauernder Zustand geht dann förmlich in die συνήθεια über — Z. 9. p. 1.; auch an dem für εἰκῆ eintretenden Worte, ἀπὸ ταὐτομάτου, sehen wir, daß es nicht eine unkünstlerische Gewöhnung ist, welche den Redner bildet, sondern die Gewohnheit und die Kunstübung; diese hat den Zustand förmlich nun zum ἦθος des Redners gemacht. — Soll nun der Redner wirklich erwarten, daß der Geist über ihn komme, oder kann er, wenn es der Moment verlangt, in seiner Kunst die Mittel finden, wenn er einmal zum Redner geboren ist, den Forderungen desselben zu genügen? Giebt es eine Kunst der Rhetorik? — Das ist die Lebensfrage für die Beredsamkeit.

**) Z. 15. σῶμα τῆς πίστεως, nicht äußerlich zu fassen.

Moment hereinzunehmen, die ἐπιστήμη, das Wissen als Wissenschaft, nicht blos die εἴδησις. Indem nun Aristoteles als Ziel aller Beredsamkeit hinstellte, nicht das Ueberreden, sondern τὸ πιθανόν, das Glaubenerweckende aufzuweisen, bestimmte er zugleich das τεχνικόν *) derselben, als auf der ἐπιστήμη, auf der Wissenschaft ruhend. Die Grundlage der Wahrheit bilden λόγος und ἐπιστήμη, Vernunft und Wissenschaft; wer von ihnen abirrt, verfällt den sophistischen Künsten des Bösen und irret in der Finsterniß verloren; denn es bleibt ihm kein Kriterium der Wahrheit. Aber sagen die Leute: ich bin von der Wahrheit einer Sache überzeugt, wenn auch kein menschliches Zeugniß dafür aushält, eine göttliche Stimme sagt mir, daß sich dies so verhält: dies ist die Klippe aller Erkenntniß, an der die meisten scheitern; denn ardua veritatis via, der Weg zur Wahrheit ist steil und rauh, und es ist so leicht, sich mit seiner sogenannten inneren Stimme abzufinden. Aristoteles scheute den steilen Weg nicht; er gründet Ueberzeugung nicht auf den blinden Glauben, sondern auf die Wissenschaft und auf den λόγος, und daher durfte er auch die Rhetorik unter die Wissenschaften setzen, die ἐπιστῆμαι, sofern sie ein reales Object hat, und unter die Kunst, sofern sich eine via et ratio, eine Methode, für ihr Vefahren festsetzen läßt **).

Das Wort Ueberzeugung, ich bin von einer Sache überzeugt, kann in einem doppelten Sinne genommen

---

*) Pag. 5. 3. 22. b.

**) Cf. Schleiermachers Dialektik, p. 480 ff., über das Verhältniß von ἐπιστήμη und τέχνη; man erhält wenigstens fruchtbare Andeutungen.

werden, subjectiv, ich halte es dafür, und dann hat die Ueberzeugung nur eben den Werth einer Meinung, einer Ansicht, die desto mehr Glauben finden wird, je angesehener der Mann ist, der seine Ueberzeugung ausgesprochen, oder objectiv, d. h. so daß mein Glaube mit der Sache und der Wahrheit übereinstimmt. Wenn demnach die subjective Ueberzeugung eben der Beweiskraft ermangelt, und z. B. vor Gericht von gar keinem Belang ist, so soll gerade an der objectiven Ueberzeugung dieses Moment des Beweises ergänzt sein.

Die objective Ueberzeugung gewinne ich nur kunstgemäß durch diejenige Art der wissenschaftlichen Beweisführung, welche man Enthymema nennt, σῶμα τῆς πίστεως, d. h. auf dem Gebiete der Rhetorik, wie wir dies vorher schon bestimmt sahen*). Seine Begründung fällt in die spätere Entwickelung; hier haben wir nur noch einen Hauptgegensatz ins Auge zu fassen und zu prüfen, welche Beweiskraft wir dem Glauben im Gegensatz des Wissens beizulegen haben?

Die Wissenschaft gründet sich auf das Wißbare, die ἐπιστήμη auf das ἐπιστητόν: ihm entgegen steht das Nicht-Wißbare, dem man wohl den Namen des Glaub-

---

*) Die Römer haben für diese objective Ueberzeugung keinen Ausdruck; Persuasio ist das subjective Ueberreden, und Mihi persuasum est, die subjective Ueberzeugung; doch könnte man fides öfter in dem objectiven Sinne finden. Solche Betrachtungen fallen der höheren Grammatik anheim und der geistigen Sprachvergleichung, die da untersucht, welche Wörter ein Volk nach seinem Geiste ausprägte. Für Rom gilt hierbei der Standpunkt der Subjectivität und der klaren sachlichen Anschauung, recht im Gegensatz zu Griechenlands Objectivität, die sich besonders in dem freien Gebrauch des Neutrums zeigt.

baren beilegt, indem man dem ganzen Gebiete des Wissens das des Glaubens entgegenstellt, wohl mit dem Verlangen, daß man annehmen solle, Glauben sei eine höhere Gewißheit als Wissen, und daß es sündhaft sei vor Gott, ein Nefas, über gewisse Dinge überhaupt nur nachdenken zu wollen: genug, wenn das Wissen ein Sehen ist, so wird natürlich im Gegensatz dazu der Glaube blind sein; sehendes Wissen nun soll zur Unseligkeit, zur Verdammniß, blindes Glauben zur Seligkeit führen. So steht ungefähr dieser Gegensatz.

Fassen wir ihn zuerst unter der Beziehung der ἐναντία auf, der Eins seienden Gegensätze, so werden wir für beides, für Glauben und Wissen, ein ὑποκείμενον, ein Substrat, einen Quell annehmen müssen, nämlich das Seyende; oder sollen wir die Frage so stellen: Wissen kann ich nur von dem Nicht-Seyenden, Glauben haben nur von dem Seyenden; denn niemand wird doch behaupten, daß sich der Glaube auf Nicht-Seyendes, nur Angenommenes, nur auf Hypothesen beziehe. Der Glauben bezieht sich also auf Seyendes; aber auch das Wissen? Kann der Mensch etwas wissen, d. h. ein Seyendes in sein Bewußtsein aufnehmen? Wir kennen die Sätze, welche das Gegentheil behaupten, und die da sagen, wir dringen mit unserem Wissen nicht vor über die Erscheinung hinaus. Und was wäre auf der andern Seite der Quell des Glaubens, als der einzigen Gewißheit von dem wahrhaft Seyenden? — Man entgegnet: die Offenbarung. Aber wie bestimmt man diese? Wir sehen hier sogleich sich zwei Arten unterscheiden: man nimmt an, eine innere und eine äußere. Diese, um von ihr zuerst zu reden, ruht auf äußeren Beweisen, auf histo-

rischen Documenten, auf dem Buchstaben*), und sie fordert, daß sich der Mensch, daß sich der Geist hingebe an etwas, sich ihm unterwerfe, was äußerlich an ihn tritt, und was Aristoteles unter die πίστεις ἄτεχνοι rechnet, als Document, Urkunde, Zeugniß von Zeugen. Indeß hat man solcher Forderung wohl von jeher mit Recht entgegengestellt, daß wenn sie sich auf den Boden der Geschichte stelle, sie auch die Prüfung geschichtlicher Thatsachen sich müsse gefallen lassen, sich ihr unterziehen müsse, wie vor dem gewöhnlichen Richter; denn nirgend wird ein Instrument ohne Beweisführung und Beglaubigung als gültig anerkannt. Damit ist der Kritik Thür und Thor geöffnet; sie geht ans Werk, und was bewirkt sie**)? — Ein Zurückweichen der Gegner auf ein anderes Gebiet, auf das der innerlichen Offenbarung. „Sollte auch kein historisches Zeugniß Stich halten," rufen sie, „mein Inneres bezeugt die Wahrheit dieser historischen Thatsache." Und was ist dieses Innere? — Eine sogenannte innere Erfahrung, ein Geist, der über jemand kommt und ihn aussprechen läßt, was wahrhaft ist; wie wir die Worte von Harms über das Kommen der Gedanken gelesen haben, und Theil genommen haben an den Mutterfreuden von Tholuk's Beredsamkeit. Welchen Werth haben nun für den Hörer solche Freuden über ein unter Gottes Segen gebornes Kind? — Er kann glauben, kann auch mit eben dem Rechte zweifeln; er kann in Extase gerathen und fanatisirt werden — aber giebt dies eine zwingende Ueberzeugung? — Mit einem Worte: Wenn der Glaube sich rettet, als

*) Ihr Ausdruck ist die Orthodoxie.

**) „Prüfet alles!" ihr Wahlspruch aus der Schrift selbst.

in seine letzte Burg, in die Beglaubigung durch die Inspirationslehre, wenn er nichts weiter behaupten kann, als: ich glaube, weil ich glaube, so sehen wir, daß er gegen die Künste dieser Welt den Kampf nicht bestehen kann; wie denn auch meistens dies der Refrain der Glaubenspredigt ist: „die arge Welt will ihren eigenen Witz setzen gegen göttliche Eingebung."

Wir haben an der Darstellung der Orthodoxie und des Pietismus gesehen, daß jene eine πίστις ἄτεχνος, ein äußerliches, erst an seiner Seite zu beglaubigendes Document, zum Quell des Glaubens macht, dieser aber einen rein subjectiven Ausgangspunkt nimmt an der inneren Stimme, der inneren Offenbarung, und daß wir auf diese Weise nie zu einer genügenden Ueberzeugung zu gelangen vermögen, da hiermit der unbeschränktesten Willkür Thür und Thor geöffnet würde, und es zeigt uns auch das Zeugniß der Geschichte, daß die Zeiten, welche solchem subjectiven Meinen gehorcht, das sich für die alleinige Wahrheit und für das göttliche Wort durch Priesters Mund ausgab, dem ärgsten Despotismus, dem des blinden Glaubens, verfallen sind. Brauche ich an Spaniens Großinquisitoren auch nur zu erinnern? Und dies geschah alles für den Glauben in majorem Dei gloriam*). Ist

*) Geht man deshalb der von den Theologen so häufig gerühmten Transcendenz auf den Grund, so findet man den crassensten Eigendünkel und eine Subjectivitätslehre, vor der mancher Gläubige erschrecken möchte, wenn sie vor ihm in ihrer Nacktheit enthüllt würde. Die gänzliche Weltentsagung, mit der sich manche Lehre brüstet, geht da mit der kleinlichsten Habgier Hand in Hand und mit der lächerlichsten Eitelkeit, welche ihre Unterstützung noch vielfach in der mißverstandenen Lehre über die dignitas sacerdotalis nach dem Vorbilde der summus sacerdos findet, und darin,

das nun die Burg, in der die Philosophie sicher wohnen mag? — Was diesen Glauben stürzt, ist seine mangelnde Begründung *), mit der er nicht einmal den einfachsten Schlüssen trotzen kann, es ist, um dies schon hier hervorzuheben, sein kunstloses Treiben, seine ἄτεχνος τριβή, der Mangel an Sachgehalt und an methodischer Entwickelung, an einer ὁδὸς εὔτακτος, um zur Wahrheit zu gelangen. Wenn wir daher auch nicht gerade behaupten möchten, daß sich der Glaube nur auf Nicht-Seyendes beziehe, so muß wenigstens zugestanden werden, daß es ihm für wissenschaftliche Begründung an jedem überzeugenden Kriterium fehle, und daß wir ihn deshalb nicht in Griechenland antreffen und antreffen können in der Bedeutung und Ausdehnung, welche ihm andere Zeiten und Länder gegeben haben; denn die Wissenschaft kann sich niemals bei den Versicherungen des Glaubens beruhigen und das Selbstbewußtsein kann nicht zugestehen, daß es von dem Glauben überwuchert werde, und daß sein klarer, frischer Quell in dessen dumpfen Schatten versumpfe. Der

---

daß selbst viele protestantische und evangelische Geistliche sich noch nicht von dem Grundsatz der katholischen Kirche losgemacht haben, daß der Priester der Vermittler der göttlichen Gnade zu den Laien ist, während doch mit der Reformation diese Lehre sollte gefallen sein. Aber der mächtige Fortschritt der Zeit und ihr unaufhaltsamer Wissensdrang arbeitet sich mehr und mehr über solche Ansichten hinaus, und die da wirken aus dem Geiste, sind die Heiligen künftiger Jahrhunderte und die wahren Fackelträger des reinen Lichts der Wahrheit. Doch fordert sein Sieg noch manchen heftigen, erbitterten Kampf, und manches Märtyrerthum wird noch in die Bücher der Geschichte einzureihen sein.

*) In wie weit der Pietismus gegen die Orthodoxie dennoch einen Fortschritt bildet, auszuführen, gehört an einen anderen Ort.

Grieche verlangt Wissenschaft und eine dieser zum Grunde liegende Sache, Gehalt und wahrhaft Seyendes, das dem Bewußtsein, als solches, mit überzeugender Kraft gegenständlich werde; von der Wissenschaft selbst aber fordert er kunstgemäße Darstellung des Wissens und redet in dieser Weise von ihr ebenfalls als von einer Kunst *).

So werden wir denn die durch den Redner zu erweckende Ueberzeugung nach den Worten des Aristoteles nicht durch den Glauben, im Sinne der Orthodoxie und des Pietismus, sondern durch das Wissen zu begründen haben; indeß schöpfen wir diese Wissenschaft nur ἐκ προϋπαρχόντων τῶν πραγμάτων **), aus dem zum Grunde liegenden Sachgehalte, und haben daher jetzt ferner den Stoff des Redners nach seiner Grundlage näher zu bestimmen.

Ich wende mich dafür noch mit einigen Worten zu dem Gegenstande dieser letzten Auseinandersetzung, in Beziehung auf das gegenseitige Verständniß, indem wir dabei gerade die Grundlage der Rhetorik zu erörtern haben. Worauf beruht gegenseitiges Verständniß, und überhaupt die Möglichkeit, daß ich mich jemand verständlich mache, und daß ich eine Sache verstehe? — Dies beruht, um es hier nur so auszudrücken, auf einer gegenseitigen Uebereinstimmung, einem innerlichen Zusammenhange zwi-

---

*) Cf. Schleiermachers Dialektik, S. 9. §. 48. „Die höchste Wissenschaft muß auch Kunst sein,“ ist nur nach dem Vorgange der Griechen aufgestellt. Ar. Κατ. 7. p. 7. II. 23. B. τὸ γὰρ ἐπιστητὸν πρότερον ἂν δόξειε τῆς ἐπιστήμης εἶναι. ὡς γὰρ ἐπὶ τὸ πολὺ προϋπαρχόντων τῶν πραγμάτων τὰς ἐπιστήμας λαμβάνομεν.

**) Κατ. s. das obige Citat im Verfolg.

schen dem Redenden und dem Hörenden, oder zwischen mir, als dem Verstehenden, und der mir gegenständlichen Sache, mit einem Worte, auf einer sachgemäß begründeten Identität. Der Mensch wird dem Thiere nicht verständlich, da das Thier höchstens dazu fortgeht, den Wink seines Herrn zu fassen, ihm zu folgen; aber der Mensch kann sagen: er begreife das Thier, er begreife überhaupt ein Object. Damit fällt auf Seiten der Natur fort: das gegenseitige Verständniß. Der Mensch steht unter dem Einfluß der natürlichen Verhältnisse, alle Naturerscheinungen äußern auf ihn mehr oder weniger ihre Wirkung, aber die Natur versteht den Menschen nicht; Liebe zur Natur kann nie auf den Standpunkt erhoben werden, wie die Liebe zu dem Menschen, der gleiches Geschlechts ist, und wenn man auch einen Zusammenhang findet zwischen Pferd und Reiter, Hirten und Hund, zwischen dem Dichter und dem Meere und dem Weltgebäude, so kann doch hier nie göttliche Liebe walten, denn es mangelt das Verständniß. Dazu gelangen nur Menschen, und die Kunst, durch welche es erlangt wird, ist die Kunst der Gesprächführung, die hohe Kunst der Dialektik.

Wie indeß für das Verständniß der Natur eine ursprüngliche Identität des Denkens und des Seins vorausgesetzt wird, ohne welche ein Verständniß der Natur unmöglich wäre, so muß zu dem höheren Verständniß, zu dem gegenseitigen Verhältniß, in welches der Mensch zum Menschen tritt, eine eben solche Identität, eine ursprüngliche Wesenseinheit vorausgesetzt werden; denn nur auf dem Boden dieser Identität ist Verständigung möglich, προϋπαρχόντων τῶν πραγμάτων, wie es in der

angeführten Stelle des Aristoteles heißt, indem die sachliche Grundlage vorhanden ist.

Was ist aber weiter zum Verständniß erforderlich? Identität des Ausdrucks, der Sprache. Wenn jemand eine Sprache erlernt, so gewinnt er darin das Mittel, sich mit Andersredenden zu verständigen; er versteht den Fremden nun; indeß wie geschieht es, daß so wenige Menschen im Stande sind, in den Geist einer fremden Sprache einzudringen? Manche können den ganzen Wörtervorrath herbeten, und doch bleibt eine fremde Nation uns meistentheils ein Buch mit sieben Siegeln. — Ganz natürlich; weil wir die Form aufnehmen, aber selten dazu gelangen, den Geist einer Sache zu durchdringen, weil wir meist den fremden Wörtern unsere vorgefaßten Meinungen mittheilen, unsere vorausgesetzten Bedeutungen, und nicht erst die ganze fremde Anschauungsweise uns vergegenwärtigen. Esprit, weiß jeder, heißt Geist; und mancher möchte sich beleidigt fühlen, wenn man ihn danach fragte; aber wie viele können den Unterschied beider Wörter darlegen nach dem Geist der deutschen und französischen Nation? Daran scheitert meist unser Verständniß. Eine Sprache in dieser Weise studiren, setzt ein Leben voraus und die allergründlichste Sachkenntniß, so daß selbst Eingeborne nicht Rechenschaft über ihre Sprache geben können; wie es z. B. wenige Engländer geben möchte, die den Unterschied zwischen Spirit, Mind und Soul zu sagen wissen*).

Gegenseitiges Verständniß beruht also auf Identität

---

*) Mancher Kammerdiener versteht sechs Sprachen, aber er weiß keine.

der Sache und des Ausdrucks*); und wenn wir den Redner nun ins Auge fassen, so verlangen wir von ihm Kenntniß von den Stande des Hörers, damit ihn dieser auch begreife, er sich dem Zustande des Hörers accommodire, und etwa in Gleichnissen rede, wenn eine begriffliche Deduction nicht verstanden würde. Betrachteten wir daher als die Kunst des gegenseitigen Verständnisses die Dialektik, so sehen wir auf diesem Punkte den ferneren Zusammenhang und das antistrophische Entsprechen der Rhetorik: sie soll eine gegebene Sache dem Hörer verständlich machen, sie ihm beglaubigen. Daß sie dieses vermöge, dazu bedarf es nun eben jener Einheit der Anschauung, daß der Redner weiß, er befinde sich mit seinem Hörer auf gleichem Boden, und er könne von ihm verstanden werden**). Erinnern wir uns zu diesem Behuf nochmals der in dem Vorigen (S. 61.) angeführten Stelle aus Schleiermachers Dialektik (S. 480 — 481): „Wir sind uns der Identität der Sprache bewußt. Nicht so, als ob Differenzen nicht möglich wären; wir setzen sie vielmehr voraus, aber nur so, daß sie sich vermöge der Identität werden lösen lassen. Wären alle mögliche Differenzen vorgekommen und durch Gesprächführung aufgelößt: so wäre die Sprache absolut identisch geworden für alle, die sie reden, und damit auch das Denken. Giebt es nun auf diesem Endpunkt noch eine Kunstlehre des Sichverständigens? Nein. So lange er aber noch nicht erreicht ist, muß es eine Anweisung darüber geben, wie er mit Sicherheit von jedem Punkte aus erreicht wer-

*) Nur der Dichter, sagt man, könne den Dichter verstehen.

**) Die Missionare in China nannten Gott, den Himmel.

den könne. Ergänzen wir ἐπιστήμη, bleiben aber genau bei dem Ausdruck des Sichverständigens stehen: so ist hier ἐπιστήμη dasselbe als τέχνη, denn das Sichverständigen ist ein Thun und also von einem Verfahren dabei die Rede, und beide Ausdrücke sind nur bestimmte Arten und Weisen, wie das, was durch Denken bezeichnet wird, in der Wirklichkeit auf eine zeitliche Weise vorkommt (Denken und Sein). Ist nämlich der Endpunkt erreicht, ist aller Zweifel gelöst, gleichviel, ob in einem Einzelnen durch einsames, oder in mehreren durch gemeinsames Ueberlegen: so ist die Sprache vollkommen sich selbst gleich und fest geworden und ein vollständiges Wissen entstanden, sofern man sich des Verfahrens und der Regeln dabei ist bewußt worden, d. h. sofern man nach derselben Kunstlehre zu Werke gegangen ist, und das zeigt uns das Verhältniß in welchem beide Ergänzungen zu einander stehen."

Wegen dieser Ergänzungen bemerke ich nur noch, daß dieses äußerlich gefaßt ist, und daß Wissenschaft und Kunst nicht als Ergänzung zu dem Denken aufzufassen ist, sondern daß das Denken, in sofern es zum Bewußtsein kommt, eben die Wissenschaft bildet, und in sofern es methodisch seinen Weg vollendet, auch zugleich die Kunst in sich schließt.

So hätten wir nun den gemeinsamen Boden gewonnen, auf dem Redner und Zuhörer mit einander stehen, unsere Operationsbasis: die ursprüngliche Identität des Denkens und des Seins und die Identität der Sprache; vermittelt wird uns aber dieses Wissen zunächst durch die Dialektik, so wie in seiner Realität durch die

verschiedenen Wissenschaften. Damit kommen wir auf die einzelnen Redegattungen und die Person des Redners.

Fassen wir indeß bei der Wichtigkeit des Gegenstandes das Ganze noch einmal zusammen, so ergiebt sich für die Betrachtung der Rhetorik als Kunst Folgendes.

Aristoteles stellt die Rhetorik mit allen andern Künsten auf gleiche Linie und bedient sich als Beispiel, um ihr Wesen deutlich hervorzuheben, der Heilkunst*), nachdem er im Eingange des ersten Kapitels als das Eigenthümliche dafür die richtige Methode oder die ὁδοποίησις angegeben hatte. In dieser einfachen Bestimmung zeigt sich vor allem Griechenlands Größe, so wie seine Bedeutung für alle kommenden Zeiten: es verachtet nämlich jeden leeren Schein, alle nicht zum Wesen einer Sache gehörigen Außendinge, und ist, wenn wir es nach seinem eigenthümlichen Streben begreifen, wie es sich in seinen größten Geistern bethätigt hat, nur auf Erkenntniß und Darstellung des Wesens der Dinge gerichtet; es suchte die Principien festzustellen und in allen Worten, Handlungen und Einrichtungen danach zu verfahren. Auf diesem Wege erhob auch der griechische Geist die Rhetorik zu einer Kunst.

Besteht nämlich das Wesen aller Kunst einzig darin, die wahre Natur einer Sache ins Licht zu stellen nach ihrer ganzen und göttlichen Energie, so muß die Rhetorik als diejenige Kunst bestimmt werden, die nicht etwa zu überreden trachtet, οὐ τὸ πεῖσαι ἔργον αὐτῆς, sondern das aufsucht, was im Stande ist, für jeden Gegenstand Glauben zu erwecken; ihr Geschäft ist τὸ ἰδεῖν τὰ ὑπάρ-

*) I. cap. 1. fin.

χοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον, und darin besteht ihre ὁδοποίησις, welche sie dem unkünstlerischen Treiben enthebt. Deshalb finden wir auch die πίστεις doppelt angegeben, es sind kunstlose und kunstgemäße, jene äußerlich zu einer Sache tretend, diese sie nach ihrem Wesen darlegend. Aristoteles widmet den πίστεις ἄτεχνοι ein besonderes Kapitel, das letzte des ersten Buchs, und zählt deren fünf auf: Gesetze, Zeugen, Verträge, erzwungene Aussagen (βάσανοι) und den Eid. Alle diese, meint er, können Wahres und Falsches enthalten, sind nicht aus der Natur der Sache selbst entnommen, und obgleich sie vor Gericht die Hauptbeweise zu liefern pflegen, kann doch die Kunst der Rhetorik sie nicht als vollgültig anerkennen; sie fordert Beweisführungen, welche uns zum Anerkenntniß durch ihre innere Wahrheit zwingen, was nur durch die πίστεις ἔντεχνοι zu erreichen möglich ist, als deren Grundlage sich für die Rhetorik das Enthymema darstellt. Das Wesen desselben findet sich in den philosophischen Handbüchern entwickelt und Aristoteles hebt dafür nur besonders hervor, daß es nicht dem vollkommenen Schlusse, dem Syllogismus, gleich zu achten sei, der philosophische Wahrheit begründet, sondern daß auf dem Gebiete der Endlichkeit und der wechselnden irdischen Erscheinung sehr häufig eine Wahrscheinlichkeit an die Stelle der Wahrheit tritt und als überzeugend angenommen werden muß, da die Rhetorik nichts Höheres hervorbringen könne, noch der Dialektik völlig gleich zu achten sei. Aus diesem Grunde legt er auch neben der durch das Enthymema gelieferten Beweisführung ein so großes Gewicht auf die von ihm sogenannte δευτέρα πίστις, auf das ἦθος des Redners; sein ganzer Charakter müsse vorzüglich in die

Waagschale fallen, und dies mit allem Recht. Wenn nämlich die Wahrheit eines Princips sich den Menschen vor allem an den Gesinnungen und den Handlungen der Träger desselben zeigt, und wenn in der Geschichte und dem öffentlichen Leben es sich erweis't, daß selbst gute Principien können in Verfall gerathen, weil sie keinen tüchtigen Repräsentanten finden, keinen Mann, der durch sein ἦθος für sie Gewähr leistet, so ist sicher, für die Menge zumal, der Charakter des Redners von ungemeinem Gewicht, und selbst schlechte Institute können durch gute Verwaltung, schlechte Gesetze durch besonnene Handhabung ihren zweideutigen Ursprung vergessen machen. Als reines Ergebniß dieser ganzen kunstmäßigen Behandlung der Lebensfragen in Staat und Kirche ist festzuhalten, daß man nirgends dürfe der höheren Beweiskraft, der inneren Darstellung einer Sache, die niedere des äußerlichen Beweises entgegenstellen, oder gar sie damit niederschlagen wollen; poetische Fictionen und selbst persönliche Ueberzeugung, wie sie sich am höchsten im Eide, oder nach moderner Subjectivität, im Ehrenwort bekräftigen will, kann nie gegen die Natur der Sache selbst etwas durchzuführen unternehmen; die schwache Aeußerlichkeit muß auch hier, wie überall, der siegreichen Macht der Innerlichkeit das Feld räumen *).

Allerdings indeß werden die Menschen nach ihrer innern Arbeitsscheu, welche sich so gern auf Herkommen und Gewohnheit, oder auf das sogenannte historische Recht

---

*) Verweigerung des Eides, sagt Aristoteles, geschieht nicht gerade immer aus Furcht vor einem Meineide, sie kann auch aus Tugendhaftigkeit geschehen; οὕτω δὶ ἀρετὴν ἂν εἴη, ἀλλ' οὐ δι' ἐπιορκίαν τὸ μή. I. cap. 15. p. 54, 28—29. b.

beruft, sich stets lieber auf die äußerlichen Beweise zu stützen suchen, welche vor ihnen schon da waren (ἄτεχνα δὲ λέγω ὅσα μὴ δι' ἡμῶν πεπόρισται ἀλλὰ προϋπῆρχεν), als auf das methodisch zu Erreichende, was erst durch unsere Arbeit, und die wahrlich keine geringe ist, hervorgebracht werden muß, ἔντεχνα δὲ ὅσα διὰ τῆς μεθόδου καὶ δι' ἡμῶν κατασκευασθῆναι δυνατόν (I. cap. 2. init.), und sie werden nicht sagen, τότε γὰρ πιστεύομεν μάλιστα ὅταν ἀποδεδεῖχθαι ὑπολαμβάνομεν (cap. I.), sondern das Schwarz auf weiß, und „es stehet geschrieben," wird stets für die Menge den höchsten Beweis liefern, da ihr der λόγος und die aus ihm gezogenen πίστεις unzugänglich sind *): aber eben deshalb ist es so außerordentlich wichtig, die Person des Redners noch besonders ins Auge zu fassen, da man ihr den meisten Glauben zu schenken geneigt ist; die anderen angegebenen Beweismittel jedoch dürfen wir wohl der diplomatischen und gerichtlichen Prüfung überlassen.

Um das oben Gesagte weiter zu belegen, erinnere ich nur noch an eine Stelle des Cic. de or. II. 7, welche ohne die richtige Bestimmung von ars und sicentia und die Grundlage der Rhetorik, die Wahrheit, im Gegensatze der Meinung, nicht wohl verständlich sein möchte.

Sed quia tamen hoc totum, quicquid est, sive artificium sive studium dicendi, nisi accessit os **), nullum

---

*) I. cap. 2. τῶν δὲ διὰ τοῦ λόγου ποριζομένων πίστεων τρία εἴδη ἐστίν· αἱ μὲν γάρ εἰσιν ἐν τῷ ἤθει τοῦ λέγοντος, αἱ δὲ ἐν τῷ ἀκροατὴν διαθεῖναί πως, αἱ δὲ ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ, διὰ τοῦ δεικνύναι ἢ φαίνεσθαι δεικνύναι.

**) Der Griechen os rotundum, ihre ganze äußerliche, kunst-

potest esse; docebo vos, discipuli, id quod ipse non didici, quid de omni genere dicendi sentiam. Hic posteaquam arriserunt: Res mihi videtur esse, inquit, facultate praeclara, arte mediocris. Ars enim earum rerum est, quae sciuntur; oratoris autem omnis actio opinionibus, non scientia continetur. Nam et apud eos dicimus, qui nesciunt, et ea dicimus, quae nescimus ipsi. Itaque et illi alias aliud iisdem de rebus et sentiunt et judicant et nos contrarias saepe causas dicimus, non modo ut Crassus contra me dicat aliquando aut ego contra Crassum, cum alterutri necesse sit falsum dicere; sed etiam ut uterque nostrum eadem de re alias aliud defendat, cum plus uno verum esse non possit. Ut igitur in ejusmodi re, quae mendacio nixa sit, quae ad scientiam non saepe perveniat, quae opiniones hominum et saepe errores aucupetur, ita dicam, si causam putatis esse, cur audiatis.

Die Erklärungen dieser Stelle sind, besonders was sicentia und ars betrifft, sehr ungenügend, auch die von Ellendt (1841)*); man versteht sie indeß leicht aus unserer bisherigen Darstellung. Zugleich ersieht man aus Cicero's Schrift, daß auch die Alten das mit Zungen reden

---

gebildete Beredsamkeit. — Cf. Cic. de or. I. 5. in qua (scena) cum omnes in o r i s et v o c i s et motus moderatione elaborent, quis ignorat, quam pauci sint fuerintque quos animo aequo spectare possimus? —

*) Libro III. Crassus . . . omnium artium summam esse societatem nec fuisse antiquitus sciendi et dicendi divortium docet. (Ellendt. Introd. Fin.)

gekannt und wie sie darüber geurtheilt haben. — In wiefern es nun der Redner meist von Seiten der Menge mit opiniones zu thun habe, und selbst auch reden müsse, ohne jemals die Wahrheit erreichen zu können, wird sich vorzüglich bei dem vierten γένος, bei der geistlichen Beredsamkeit, ergeben. Cicero's Standpunkt, den er in dieser Beziehung in seiner Ars or. eingenommen, ergiebt sich im Allgemeinen aus dem seiner Philosophie.

Die verschiedenen Redegattungen.

Nachdem wir nämlich die Rhetorik gegen die andern Gebiete der Philosophie abgegrenzt, müssen wir sie in sich gliedern, und zwar zerfällt sie zunächst in drei Geschlechter, γένη. Hierbei ist aber stets an unseren Zweck zu denken, an die Praxis des Redners, an sein τέλος; wir dürfen nicht in Abstractionen fortschreiten, wie im Gebiete der Analytik und Dialektik nur den Begriff entwickeln, sondern wir haben es wesentlich mit der Person zu thun, und zwar mit der des Redners selbst und der des Hörers; denn nach diesem wird Aristoteles die Gattungen bestimmen, mit scheinbar äußerlichem Grunde, wenn er sagt (cap. 2. init.): „es giebt drei Gattungen, εἴδη, der Rhetorik, denn so viele Arten von Hörern gebe es auch:" aber er fährt sogleich fort den Gegenstand sachgemäß weiter zu bestimmen, seiner merkwürdigen Eigenthümlichkeit gemäß,

welche die Begriffe stets in ihrer gegenständlichen Vollendung uns zur Anschauung bringt*).

So lesen wir denn in Bezug auf die Person des Redners, daß er sich seiner Subjectivität entschlagen müsse und nur Träger und Vertreter der Sache sein dürfe; und als solcher darf er nicht Privatmeinungen und Ansichten geltend machen, und darf nicht mit seiner persönlichen Autorität einer Sache Glauben schaffen wollen, sondern wie Aristoteles vorher bemerkt hat**), daß in den am besten eingerichteten Staaten nur die Sache spricht, so muß es sich auch mit dem besten Redner verhalten; sein ganzes ἦθος, sein Wesen muß ein Bild, ein reiner Abdruck der Wahrheit sein***). Ist ein Redner also beschaffen, oder ein Staatsmann, den wir immer mit darunter begreifen, so ist es keine große Sache, wenn er an seine auf das Recht begründete Ueberzeugung alles, und selbst sein Leben setzt, wenn er unter allen Unfällen vertraut auf den Sieg der gerechten Sache. Wir werden dies in allen Staaten bestätigt sehen, wo die Parteien ehrenhaft auftreten, und es wird deshalb mit Recht ein jeder durch äußerliche Umstände veranlaßte Uebergang von einer Partei zur andern, von einem Glauben zum andern, als das schlechteste gebrandmarkt, was ein Mann begehen kann; seine politische Existenz ist damit vernichtet. So lehrt es an tausend Beispielen die Geschichte.

---

*) Den Inhalt des zweiten Kapitels, so weit er die πίστεις betrifft, übergehen wir hier, da wir ihn so eben besprochen haben.

**) Cap. I.

***) Nicht: richtet euch nach meinen Worten, aber nicht nach meinen Thaten. — Wahl eines Beamten, Deputirten auf sein ἦθος hin, als πίστις κυριωτάτη.

Ich führe dies nur an wegen der Worte des Aristoteles im 2ten Kapitel: κυριωτάτην ἔχει πίστιν τὸ ἦθος, der Charakter gewinnt sich den vorzüglichsten Glauben: wenn jemand im Stande war, eine begründete Ueberzeugung zu haben, und nun durch Leben und Tod diese Ueberzeugung besiegelt, das ist die κυριωτάτη πίστις, die herrlichste Beglaubigung. Aber, sagt Aristoteles, es müsse dies geschehen διὰ τὸν λόγον, durch die Wahrheit der Sache, ἀλλὰ μὴ διὰ τὸ προδεδοξάσθαι ποιόν τινα εἶναι τὸν λέγοντα, nicht deshalb, weil man von der Person des Redners etwa eine vorgefaßte Meinung habe; denn diese würde den Autoritätsglauben begründen und Wahres und Falsches ununterschieden annehmen lassen; wie auch mancher aus übertriebener Eitelkeit selbst in den Tod ging, ohne doch Glauben für sich erwecken zu können.

Sehen wir nun den Redner so geschildert, so steht es anders mit dem Hörer, besonders mit der großen Masse*). Die imperita multitudo, die nur zuschlagen könne, der urtheilslose Haufe, ist oft genug von den Schriftstellern aller Zeiten charakterisirt worden und behauptet noch alle Tage zu sehr seinen frivolen Sinn, als daß wir uns hier mit näherer Bezeichnung aufzuhalten brauchten. Aristoteles schreibt deshalb auch ein besonderes Verfahren vor für den Redner πρὸς τοὺς πολλούς**), der sich zum Volke wendet, p. 4. 5 ff.; der

---

*) Die Masse fügt sich stets in die Forderungen der herrschenden Macht, kennt nur persönliche Interessen, ist keiner sonderlichen Aufopferung fähig, wenn sie nicht erst fanatisirt ist oder einen Druck abwirft, und so haben die Meisten die Ueberzeugung, auf welche sie einmal sollen vereidigt werden.

**) Christus wird noch um eine Stufe tiefer in Verhältniß

Redner kann unter diesen Umständen nicht einfach genug sprechen, er muß sich der verständlichsten Worte und der schlagendsten Beweisführung bedienen διὰ τῶν κοινῶν, aus dem allgemein Faßlichen muß er Beweise schöpfen, wie dies in der Topik gesagt ist; besonders aber muß er in der Weise aristotelisch verfahren, daß er nicht Abstractionen aufstellt, sondern immer am praktisch Vorliegenden den Begriff aufzeigt. Die Menge lehrt nur das Beispiel.

So sind die Hörer beschaffen, die πολλοί, zu denen der Redner sich wendet*); wie muß nun weiter sein Verfahren sein. Aristoteles sagt, p. 5. 27. ff.: es gäbe drei Arten von Beglaubigungen, und nennt 1) das ἦθος τοῦ λέγοντος, von dem wir gesprochen**), 2) αἱ δὲ ἐν τῷ τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναί πως, daß man den Hörer in einen gewissen Zustand setzen kann, ihn für sich gewinnen; daß der Redner ihn in ein gewisses πάθος versetze. — Die ganze Stelle siehe p. 6. Z. 8 ff. b.

---

zu den ὄχλοι gesetzt. — Der Orient ist die Heimath der Parabel, des Gleichnisses, des Bildes ꝛc. Der Occident predigt lieber den Gelehrten. Ueber die Fabel s. Philost. Vit. Ap. VII. — Ein Redner stellte der Menge den Besitz des Volkes und den der Regierung unter dem Bilde einer Börse mit zwei Ringen vor; und bekannt ist in unseren Tagen besonders O'Connell geworden, durch seinen Einfluß auf die Massen, die πολλοὶ und die ὄχλοι. — Wegen dieser einfachen, leichtfaßlichen Darstellung eignen sich denn auch die Fabeln ꝛc. am meisten für den ersten Unterricht.

*) S. über sie noch Hegel, Phil. d. Rechts, §. 301 u. 317.

**) Die ἐπιείκεια! Es wirkt vor allem auf die Menge, wenn ein unabhängiger Mann spricht, nämlich, der kein Interesse zur Sache hat. Von Beamten setzt man wohl voraus, daß sie unterthänig sprechen; doch gab es deren immer, welche dieses Vorurtheil auch Lügen straften.

Wenn es aber nicht genügt, nur Grundsätze aufzustellen, ohne sie auch durchzuführen, so fragt sich, haben die Griechen auch vermocht, ihren hohen Forderungen entsprechende Redner auszubilden? Man kann wohl behaupten, daß die Praxis hier der Theorie vorangegangen, und daß die rhetorische Kunst ihre Regeln zuerst von den hervorragendsten Rednern abstrahirt habe. Als solcher erscheint vor allen Perikles, von dem Plato rühmt (Phaedr. 269—270.): „Perikles mag doch wohl unter Allen der Eingeweihteste gewesen sein in die Redekunst... denn nur aus der Kenntniß der Natur*) kann jene Würde und Zuversichtlichkeit im Erfolg entstehen, welche Perikles außer seinen Naturgaben in so hohem Grade erworben hatte. So denke ich wenigstens, weil er mit dem Anaxagoras, der ja wohl ein solcher war, zusammentraf, und jener hohen Kenntnisse voll ward, und zur Natur des Verstandes und Unverstandes gelangte, wovon ja Anaxagoras so viel Reden machte, hat er von dort her, was ihr nützlich war, in die Redekunst herübergebracht**)."

---

*) μετεωρολογία — Kenntniß des Weltalls. — S. die Ausführung dieses Gedankens, Legg. XII. cap. 13—14, wo es heißt: ohne solche Kenntniß sei jemand ein ὑπηρέτης, aber kein ἄρχων.

*) Um hier nur noch einer Stelle zu gedenken, erinnere ich an die hohe Bedeutung, welche Quintilian (Inst. or. prooe.) dem Redner giebt, wonach sich eben Weisheit in der Leitung der wichtigsten Angelegenheiten dieses Lebens in ihm concentriren soll, nach dem wahren Begriff des Staatsmannes. Er sagt: Neque enim hoc consesserim, rationem rectae honestaeque vitae (ut quidam putaverunt) ad philosophos relegandam: cum vir ille vere civilis et publicarum privatarumque rerum administrationi accommodatus, qui regere consiliis urbes, fundare legibus, emendare judiciis possit, non alius sit profecto quam

Erwägen wir nun solche Anforderungen genauer, so kommt es etwas kleinlich heraus, wenn man bei Theremin (a. a. O. S. VII.) liest: eine kunstgebildete Predigtweise, bei welcher eine dialektische und ästhetische Vollendung angestrebt wird, sei allenfalls zu verstatten, indeß, „diese Predigtweise ist jedoch nicht die einzige, es ist nicht einmal die beste. Es giebt fromme, in ihrem Innern sehr lebendige und weitgeförderte Verkündiger des göttlichen Wortes, denen die Gabe eines tiefen und zusammenhängenden Denkens, so wie eines angemessenen und schönen Ausdrucks nicht verliehen ist." Dessen ungeachtet sollen sich solche Männer mit großer Klarheit aussprechen. — Wie dies möglich ist, ist nicht recht einzusehen; auch möchte es schwer sein, mangelnde Tiefe und Zusammenhang des Denkens mit dem göttlichen Wort in Harmonie zu setzen. Soll dies hiermit als oberflächlich und unzusammenhängend bezeichnet werden? Mit keinem Ausdruck wird wohl mehr Mißbrauch getrieben, als mit diesem: göttliches Wort. Wenn schon Göthe sagt:

Was ihr den Geist der Zeiten heißt,
Das ist zumeist der Herren eig'ner Geist,
In dem die Zeiten sich bespiegeln,

---

orator. — Dagegen man heutzutage wohl behaupten hört, die Philosophie schade dem Staatsmanne und den Staaten. Boeckh sagt daher in einer Rede: Et nostro quidem saeculo duae imprimis disciplinae, quae multum conferre ad humanitatem videntur, acerrimos obtrectatores et adversarios habent, philosophia et studia antiquitatis. Matri doctrinarum omnium obstrepunt redivivi quidam Anyti et Meleti, infestam religioni, infestam civitati esse clamantes; mihi mentis humanae ratio, quam philosophia explicat, non videtur pugnare posse nec cum religione nec cum civitate, sed illam purgare a superstitione, hanc ab institutorum perversitate.

so möchte wohl das sogenannte göttliche Wort auch zumeist der Herren eigenes Wort sein und Gott in seiner Tiefe und in seinem ewigen und nothwendigen Zusammenhange wenig Antheil an solchen flachen, zusammenhangslosen Reden haben, bei denen von einer Ueberzeugung nicht die Rede sein kann. Wen aber Theremin damit meint, das sind die sogenannten Sündenprediger, die von nichts als dem allgemeinen Verderben der Welt, von Baalsdienst 2c. zu reden wissen, und die die Welt nicht schlecht und schwarz genug schildern können, um zur Buße zu rufen. Solchen mag dann allerdings die Gabe eines tiefen und zusammenhängenden Denkens nicht verliehen sein, aber sie sind eben so weit entfernt von dem Dienste des Geistes, wie der wunderthätige Schäfer von Niederempt von dem Stande eines wirklichen Arztes. Der Geist verlangt andere Diener, und einen wie hohen Beruf die geistliche Beredsamkeit habe, werden wir erkennen bei Betrachtung der verschiedenen Arten der Beredsamkeit, zu denen wir uns jetzt wenden, indem wir den eigenthümlichen Boden einer jeden Redegattung näher zu bezeichnen haben; denn nur aus einer wahrhaften Grundlage kann auch wahre und Gott wohlgefällige Beredsamkeit hervorgehen, die den Hörer nicht durch Täuschung, durch Fanatismus, sondern durch die ewige Macht der Wahrheit zu gewinnen vermag. Wem aber daran liegt, den großen Haufen, die rohe Masse, nicht zu bilden, sondern zu fanatisiren, der mag dann freilich einen anderen Weg gehen, als den, welchen die Kunst der Rhetorik mit unerbittlicher Strenge vorzeichnet.

Kap. 3. Ἔστι δὲ τῆς ῥητορικῆς εἴδη τρία τὸν ἀριθμόν. Aristoteles zeichnet in diesem Kapitel die drei

Genera so genau, daß wir nur den Inhalt desselben anzugeben nöthig haben, um über sie vorläufig vollkommen unterrichtet zu sein. Es giebt also drei Redegattungen, deren Ziel, wie gesagt, der Zuhörer ist; die Zuhörer aber können dreifacher Art sein: ein Θεωρός und ein Richter, welcher wiederum in zwei Arten zerfällt, in einen Richter über die Vergangenheit oder über die Zukunft, p. 11, Z. 18–20. Denn wie Aristoteles einfach nach den Hörern die Redegattungen bestimmte, so theilt er diese wieder nach den Zeiten, und er ist auch hierin ein treffliches Vorbild für jede Eintheilung einer Wissenschaft, und später einer Rede selbst*), daß er nicht nach Gott weiß

*) Beispiele schlechter Eintheilungen liefert jede Predigtsammlung, weil sich die geistliche Rede ihrer Natur nach nicht an die Sache selbst hält, sondern meist an das Unbedeutendste anknüpft, während nur sachgemäße Entwickelungen wirklichen Werth haben. Dies wird indeß kein Ende nehmen, so lange man die Bedeutung eines Dinges nicht in ihm selbst sucht, sondern in etwas unerkanntem und unerkennbarem Jenseitigen, und sich dadurch zu den abentheuerlichsten und abgeschmacktesten Allegorien für die einfachsten Sachen und Begebenheiten verleiten läßt. Man denke an die biblische Exegese der gewöhnlichsten Lebensvorgänge. Daher kann es wohl keinen größeren Gegensatz geben, als den der nie sachgemäß verfahrenden Theologie, die mit ihren Glaubensaugen, Glaubensohren und den übrigen Glaubensorganen niemals die Dinge selbst sieht, sondern stets ihre eigenen überirdischen Phantasmagorien, und des nur die Sache selbst, ihr Was und ihren Grund suchenden Aristoteles, der als wahrhafter Begründer der Wissenschaften in sofern für uns dasteht, als er die transcendenten Betrachtungen durch seine Teleologie mit einem Schlage vernichtete und jedes Ding nach seinem innersten Wesen begreifen lehrte. Daher hat die Theologie nicht Anspruch auf den Namen einer ἐπιστήμη, denn sie erkennt keine ἀρχή, und sie weiß nicht von den Dingen selbst, was das Wesen der Wissenschaft ist; sie thut daher recht, diese von sich fern zu halten, da beides nie zu vereinigen

welcher Chimäre eintheilt, sondern nach der einfachen, zum Grunde liegenden Sache. Hier sind es die Zeiten für den Hörer; entweder ist es, die Zukunft, ὁ μέλλων, wer darüber redet, ist ein Berathender, ein Rathgeber, ein συμβουλεύων, und er wendet sich, als an seinen Hörer und den Richter über einen Beschluß, an den ἐκκλησιαστής, an den Mann der Volksversammlung, und damit gewinnen wir die erste Redegattung: das γένος συμβουλευτικόν, die berathende Rede. Redner ist der Staatsmann, orator, der Volks- oder Parlamentsredner; Hörer, die Volksversammlung oder irgend ein berathendes Corps, das einen Beschluß zu fassen hat über Zukünftiges; denn diesem Redner und dieser Versammlung gehört die Zukunft. In sofern nun diese Beschlüsse die wichtigsten sind, zugleich aber bei der Ungewißheit menschlicher Angelegenheiten die schwankendsten, werden wir sie vorangestellt sehen mit ihrem ganzen ὑποκείμενον, mit aller ihnen zum Grunde liegenden und zur Berathung noth-

---

ist, und das klare, helle Auge der Philosophie stets die Dinge anders sehen muß, als das verzückte des Glaubens. Die Philosophie muß aber ihrerseits auch niemand darüber täuschen wollen, als habe sie etwas gemein oder sei gar Eins mit jener Verzückung, die sogleich von der Welt abstrahirt und über sie hinaus den Himmel offen sieht. Die Theologie erkennt nur das Jenseits an, also rede sie auch nur von ihm nach ihrer höheren Eingebung und ihrem absoluten Wissen, aber sie verdrehe nicht die einfache Betrachtung der Dinge, welche sie nicht kennt, noch kennen mag; das nimmt die Weltweisheit für sich in Anspruch nach des Aristoteles Erklärung von der Σοφία im Eingange zu seiner Metaphysik; sie sucht τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχάς, und ihr Ziel ist τὸ εἰδέναι, nicht aber das Träumen und der theologische Somnambulismus. — S. über die ἀρχή, Plat. Phaedr. 245.

wendig erforderlichen Erkenntniß und Sachkenntniß. Unter den Nationen, in welchen berathende und zur Beschlußnahme autorisirte Versammlungen existiren, werden uns bei den neueren Nationen hierfür die Engländer das Beispiel der größesten Sachkenntniß und der ruhigsten und sachgemäßesten Erwägung bieten in den Beispielen ihrer größesten Parlamentsredner, während bei den Franzosen das oratorische Talent selbst sehr beschränkt ist und die Reden auch leicht auf kleinliche Persönlichkeiten abzielen; indeß hat auch Frankreich in den letzten Zeiten bedeutend an Kenntniß und Haltung gewonnen. Das Wesen dieser Redegattung besteht ganz einfach im Zurathen und Abrathen; denn das thun hierbei die Redner sowohl in Privat- als in öffentlichen Angelegenheiten, S. 11. Z. 24—26. Es handelt sich nämlich einfach darum, ob ein Beschluß gefaßt oder nicht gefaßt, ein Gesetz angenommen oder verworfen werden solle. Wie wichtig dies indeß sei, und wie es das ganze Volk interessire, was für Beschüsse genommen werden über Krieg und Frieden, was für Gesetze in Kraft treten sollen, sieht jeder leicht ein. Der Tyrann nur legt die Gesetze durch sein Machtgebot auf; der wohlorganisirte Staat giebt sie der Berathung anheim, der Oeffentlichkeit, und die Geschichte zeigt, daß je gebildeter ein Volk ist, desto mehr Antheil forderte es und erlangte es an den Berathungen über seine Zukunft und an der Gesetzgebung; nur der Sclave läßt sich äußerlich ein Joch auflegen, der Gebildete will Theil haben an den über ihn zu fassenden Beschlüssen. Die Menge aber, die πολλοί, über ihr wahres Wohl auf die rechte und geschickte Art aufzuklären, das ist die Sache des berathen-

den Redners, der die ἀγαθά und κακά kennt, wie es heißt cap. IV. init. (p. 13.) *).

Das zweite Zeitmoment ist die Vergangenheit; ihr gehört die vollendete That und das über sie zu haltende Gericht: ob sie geschehen oder nicht, ob sie von dieser bestimmten Person verübt, und von welcher Bedeutung sie sei, das ist Sache der richterlichen Verhandlung. Redner ist der gerichtliche Redner; Hörer, der Richter oder der Gerichtshof; die Zeit die Vergangenheit; Gegenstand: die That und ihre Bedeutung. Dies ist das zweite γένος, τὸ γένος δικανικόν. Wie beim ersten über προτροπή und ἀποτροπή, scheidet sich hier die Rede, ihrem Gegenstande nach, in Anklage und Vertheidigung, κατηγορία und ἀπολογία **), p. 11. Z. 26—28, Z. 31. p. 12. 1. — Denen, die vor Gericht streiten, dem Rechtenden ist τέλος (p. 12. Z. 9—11.) τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον. Gegen dieses treten alle anderen Gesichtspunkte in den Hintergrund, p. 12. Z. 14—17. Wenn es sich also vor Gericht um Feststellung des Thatbestandes han-

*) Sein τέλος p. 12. Z. 4—9. Doch werden wir sehen, daß das συμφέρον nicht nach eigensüchtigen Interessen zu bestimmen ist, sondern nach dem, was wahrhaft nützt, d. h. nach der Gerechtigkeit und nach dem Guten, dem ἀγαθόν (Plato Rep.). Doch über das Verhältniß beider, die sich scheinbar ausschließen — weiter unten.

**) Die Apologetik ist in sofern eine mehr richterliche Wissenschaft für die Vertheidigung des Christenthums gegen seine Ankläger. Ich hebe dies schon hier hervor, um das eigentliche Gebiet der theologischen Beredsamkeit recht klar bestimmen zu können und das bekannte γένος der Schutzreden zu definiren, besonders aber vor dem Verwechseln des Theologischen und des Christlichen zu warnen.

delt, so ist doch die Hauptsache: Recht und Unrecht. Was ist Rechtens? und wem steht die Entscheidung dieser Frage zu. Aristoteles sagt: dem Richter, und es dürfe die Partei dem Richter nicht die Bedeutung einer Sache vorlegen wollen, p. 2. Z. 2 ff. Das Gegentheil lesen wir am Schluß vom Kap. 3. Z. 6 ff. Dies scheint ein gewaltiger Widerspruch, indem Aristoteles vorher die Feststellung der Sache allein wollte, hier aber dem Redner die Darlegung der Bedeutung einer Sache außerdem zuschreibt. Die Frage lös't sich einfach mit dem: So müßte es sein, und so ist es in der That. Allerdings ist's das Ideal einer Rechtsverfassung, daß ich dem Richter nur die That sage, und so denken wir uns den himmlischen Richterstuhl; die Alten aber schreiben solche Kraft dem Richter der Unterwelt zu, vor dem es weder nöthig noch möglich scheint, die Bedeutung einer Sache, Recht und Unrecht, auseinander zu setzen. Wer möchte die Götter lehren wollen, was Rechtens sei*)? Jedoch dem

*) Plato, Gorgias 524—525. „Sichtbar ist alles an der Seele, wenn sie vom Leibe entkleidet ist, sowohl was ihr von Natur eignete, als auch die Veränderungen, welche der Mensch durch sein Bestreben um dies und jenes in der Seele bewirkt hat. Kommen sie nun vor den Richter, und zwar die aus Asia vor den Rhadamanthys: so stellt Rhadamanthys sie vor sich hin und beschaut eines jeden Seele, ohne zu wissen, wessen sie ist, sondern oft, wenn er den großen König vor sich hat, oder andere Könige oder Fürsten, findet er nichts Gesundes an der Seele, sondern durchgepeitscht findet er sie und voller Schwielen von Meineid und Ungerechtigkeit, und wie eben jedem seine Handlungsweise sich in der Seele ausgeprägt hat, und findet alles verrenkt von Lügen und Hochmuth und nichts gerades daran, weil sie ohne Wahrheit aufgewachsen ist, sondern vor aller Gewaltthätigkeit und Weichlichkeit, Uebermuth und Unmäßigkeit im Handeln zeigt sich auch die Seele

menschlichen Richter gegenüber verhält sich Sache anders; er ist eben so wenig der Inbegriff aller Weisheit, als es der gerichtliche Redner ist, sondern er will das Recht finden, muß belehrt werden, und es ist allerdings Sache des gerichtlichen Redners, jene genannten Gesichtspunkte hervorzuheben und dem Richter alle Seiten einer Sache klar aufzuzeigen; dann ist ein Rechtsprechen möglich. Wie schwierig es dabei noch immer sei, wird die genauere Darstellung zeigen; denn bei der Verwirrung, welche meist unter den Menschen nach verschiedenen Ansichten und nach den Regierungsformen über Recht und Unrecht herrschen, ist es eine der gewichtigsten Angelegenheiten der Menschheit, Richter zu besitzen, die wirklich eine Einsicht haben in das Recht und die nicht blos nach den Gesetzen und Rechten urtheilen, die sich wie eine ewige Krankheit fortschleppen, sondern die da fragen nach dem Rechte, was mit uns geboren ist *).

Der dritte Zeitpunkt ist die Gegenwart und die Macht ihres Eindrucks, die δύναμις, p. 11. Z. 22. Ueber die Zukunft entscheidet der Ekklesiast, über das Geschehene der Richter, über die Gegenwart der Theoros **). Halten wir uns zunächst an das κρίνειν und fragen, wer ist hier der Richter, und über was hat er zu richten? Die Theorie ist, wie wohl alle wissen, ein Anschauen und

---

voll Mißverhältniß und Häßlichkeit. Hat er nun eine solche erblickt, so schickt er sie ehrlos gerade ins Gefängniß, wo sie, was ihr zukommt, erdulden wird." — Das ist ein Bild des göttlichen Richterstuhles. S. Princip d. Bösen, S. 32—33.

*) S. Göthe's Faust.

**) Pag. 12. Z. 1—4.

θεωρός ist ganz allgemein genommen, ein Zuschauer. Was für eine richterliche oder entscheidende Gewalt kann nun diesem zugeschrieben werden? Wir kennen Zuschauer fast nur im Theater, und ihre richterliche Gewalt ist, sobald sie nicht etwa Recensenten sind, rein persönlich; wir haben keine vom Staate bestellten Kampfrichter oder Richter des Schönen, die etwa eine Entscheidung gäben bei einem tragischen Wettkampf. Eben so wenig kennen wir andere Feste, bei welchen von Rechtswegen über die Leistungen geurtheilt würde; höchstens ist's an einigen Orten jetzt mit Industrie- und Viehausstellungen der Fall; in Frankreich geschieht es auch wohl bei Gemäldeausstellungen durch die Hand des Königs. Das nun ist die für unser drittes γένος vorausgesetzte Gegenwart: ein Fest, eine öffentliche vom Staate verordnete Feier, und eine an ihm zu haltende Rede, wie wir es nur mehr in den beschränkten Kreisen einzelner Corps oder Institute kennen: es sollen also öffentliche, von dem Staat ausgehende Feierlichkeiten auch durch Reden verherrlicht werden; dafür dient die dritte Redegattung, das γένος ἐπιδεικτικόν, und der Richter ist der θεωρός*), der Festrichter, welcher zu urtheilen hat über die δύναμις, über die Macht des Eindrucks, welchen der Redner hervorzurufen versteht, über die Gewalt seiner Rede. Τέλος dieser Redegattung ist Lob oder Tadel, ἔπαινος καὶ ψόγος: p. 11. Z. 28—29.

Schon bei den Römern war diese Redegattung ver-

*) Er wird als κριτής bezeichnet, und es ist dies die eigentliche und die bedeutsame Stelle des Kritikers, der über gegenwärtige Leistung, über die δύναμις, sein Urtheil abgiebt.

schwunden, sie verstanden es nicht mehr, wie die Hellenen, ihre Triumphzüge oder ihre Spiele durch die Kunst der Redeübung zu verherrlichen, die sich freilich mit Gladiatorkämpfen wenig vertrug, und so finden wir weder Panathenaische Reden, noch eine Leichenfeier, wie sie einst Perikles mit seiner berühmten Leichenrede für immer denkwürdig gemacht hat; weshalb Cic. de or. I. 6. sagt: Graecos homines non solum ingenio et doctrina, sed etiam otio studioque abundantes partitionem quandam artium fecisse video, neque in universo genere singulos elaborasse, sed seposuisse a ceteris dictionibus eam partem dicendi, quae in forensibus disceptationibus judiciorum aut deliberationum versaretur, et id unum genus oratori reliquisse*). Unter uns sind dann vollends alle drei genera glücklich zur Ruhe gegangen, und wir hören die Stimme eines öffentlichen Redners weder in einer berathenden Versammlung, noch vor einem Gerichtshof, noch bei allgemeinen vom Staate veranstalteten Festen; höchstens werden Geistliche beauftragt, ein Sieges- oder ein Dankgebet zu halten, eine Leichenfeier für die Gebliebenen zu veranstalten, was allerdings einige Aushülfe gewährt, aber weder der Natur der Sache, noch besonders dee Natur der geistlichen Beredsamkeit entspricht, da solche Feierlichkeiten Sachen des Staats sind und nicht der Kirche, der keinesweges das γένος ἐπιδεικτικόν zuer-

*) Man kann hierbei wohl eine Ansicht gewinnen, mit welcher tiefen Einsicht dergleichen Fragen von den gewöhnlichen Editoren des Cicero beantwortet werden, wenn man lies't (bei Ellendt p. 13.): Non tangitur hic tertium genus dicendi, ἐπιδεικτικόν s. demonstrativum, quia duobus illis longe cedit gravitate.

theilt werden darf. Denn wer z. B. für das Vaterland gefallen ist, muß auch von dem Lande als solchem gepriesen werden*), nicht von den Dienern des Friedens und der allgemeinen christlichen Kirche, vor der alle Menschen Brüder sind und Kinder Eines Gottes, und vor welcher Krieg nicht anders erscheinen kann, denn Brudermord. Soll also die Kirche solche Siegesfeste veranstalten, so muß sie ihrer Natur entsagen und Dienerin irdischer Interessen, einiger gewonnener Städte oder erbeuteter Schätze, werden, genug dem Augenblick verfallen, dem die festliche Redegattung dient: die Kirche, als solche, kann sich nie freuen über erschlagene Tausende; das ist, wie gesagt, nur die Freude des einzelnen siegenden Staates; ihm gehören alle nur ihn betreffende öffentlichen Feiern; ihm allein gehören die drei Redegattungen, von denen wir bisher gehandelt haben. Aber wie es immer geschieht, sobald das ordentliche Verfahren nicht zugelassen ist, daß man ungehörige Glieder zu einer Gestalt zusammenhäuft, was höchstens ein Comglomerat giebt, so ist es auch hier geschehen: die drei bezeichneten Redegattungen waren verstummt, uns blieb allein die geistliche übrig, und so usurpirte sie theils ganz Ungehöriges, ließ sich in irdische Verhältnisse ein, welche ihr ewig fern bleiben mußten, oder man schob ihr auch, als der einzigen, alle öffentlichen Reden zu, wie man wohl an Catechismen ein Rechenbüchlein anheftet, oder wie die Kaufleute kleiner Städte mit allem

*) Bei uns sind auch die Leichenreden den Predigern zugefallen, und nur Frankreich macht auch hier durch seine Grabreden, welche häufig von politischen Männern ausgehen, eine Ausnahme: denn der geistliche Redner kann nur den Menschen bedenken; den Staatsbürger betrachtet der orator.

und jedem Handel treiben. Dadurch sind alle natürlichen Verhältnisse hier verrückt worden. Keineswegs ist indeß dadurch die Gesundheit des Ganzen gefördert worden; denn wie bei den organischen Functionen des Leibes keine für die andere eintreten kann, und sobald eine von ihnen in ihrem natürlichen Lauf unterdrückt wird, sich zerstörend auf die andern wirft mit ihrer gehemmten Kraftentwickelung, so mit den geistigen Organen des Staats und mit den geistigen Functionen überhaupt: auch hier kann keine für die andere eintreten, und auch hier wirkt Hemmung zerstörend für die anderen.

So haben wir es also bei der dritten Redegattung mit der Gegenwart zu thun und mit einer Festversammlung, als Hörern und Richtern, und mit dem Festredner, dessen Aufgabe oder τέλος es ist, Lob oder Tadel zu spenden, je nachdem eine That schön oder schimpflich ist, nach dem καλὸν oder αἰσχρόν (p. 12. Z. 11—14.)*); für die drei Redegattungen werden wir aber stets wiederkehren sehen die Betrachtung des συμφέρον und βλαβερὸν, des δίκαιον oder ἄδικον, sowie drittens des καλὸν und αἰσχρόν **).

---

*) Knebels Uebersetzung: „rein künstlerische Reden" ist falsch; denn es handelte sich nicht um Kunstproductionen, sondern um Lob und Tadel, oder mit einem Worte Plato's in den Legg. III., man redet: τιμήσεων ἕνεκα, ποῖαί τε ὀρθαὶ καὶ μὴ γίγνονται ἑκάστοτε, wem von Staatswegen Ehre oder Schimpf soll angethan werden, nach dem καλὸν oder αἰσχρὸν seiner Handlung. Eine Rede zu einem Ordensfeste wird daher auch unter diese dritte Redegattung fallen.

**) Diese drei Glieder kehren häufig wieder und bedeuten dann immer die Gattung — ὁ ἐπαινῶν — den epideiktischen Redner ꝛc.

Im Allgemeinen ist hier indeß noch zu erinnern, daß in unsern Zeiten die Presse oder die Journale einen bedeutenden Theil der öffentlichen Beredsamkeit an sich genommen haben, besonders in sofern größere Kreise berührt werden sollen, oder indem selbst eine Weltverbrüderung vorbereitet wird, wie sie auch schon Göthe mit seinem Gedanken einer Weltlitteratur vorgedeutet hat*). Die Hauptaufgabe des Journalwesens möchte nun von dem γένος συμβουλευτικὸν bestimmt werden; denn die zu nehmenden Maaßregeln sind zumeist das Interesse des Tages; außerdem fällt ihnen jetzt auch wohl das γένος ἐπιδεικτικὸν zu, das Lob und der Tadel, indem die Journale Nekrologe liefern und die Urtheile des Tages vermitteln. Wir erkennen, welch eine bedeutende Aufgabe damit der öffentlichen Presse zugefallen ist, und wie es für die richtige Leitung derselben eben der tüchtigen und ehrenwerthen Eigenschaften bedarf, welche wir für den berathenden und Lob und Tadel spendenden Redner in Anspruch genommen haben; zugleich aber, wie der Staat die Hauptgarantie für diese richtige und sachgemäß fortschreitende Leitung seiner Angelegenheiten nur in dem ἦθος suchen kann und in einer soliden sachgemäßen Bildung. Diese aber muß vor allen Dingen und überallhin verbreitet werden, um dem Schlechten die Mittel zu nehmen, auf ununterrichtete Massen einzuwirken, und um diesen selbst ein Urtheil möglich zu machen über das, was dem Staate und ihnen selbst nütze und schade, sowie über Recht und Unrecht; wer hier als Vaterlandsfreund den

---

*) Die öffentliche Stimme, das Gewissen der Welt, bei einer Sache zu betheiligen, haben die Alten noch nicht gewußt.

Zustand Deutschlands ansieht, wird wissen, wie in dieser Beziehung fast noch alles zu thun bleibt, indem der Gesichtskreis der Meisten sich noch nicht über das leidige Mein und Dein hinaus erstreckt, das suum cuique als Privatrecht. Censur aber verfehlt ihren Zweck.

Auf die angegebene Weise sehen wir die Welt vertheilt, alles Irdische in Besitz genommen, das Vergangene, das Gegenwärtige, das Zukünftige ist seinen ordentlichen Richtern zugewiesen, denen die Entscheidung darüber zusteht. Wohin stellen wir nun den Geistlichen? Wir möchten ihm fast mit den Worten des Gottes zurufen: Willst du in meinem Himmel mit mir leben? — Ihm gehört die Ewigkeit, er predigt nicht für ein Reich von dieser Welt; das Diesseits überläßt er dem Staate, der es desto vollkommener in Anspruch nimmt und desto mehr alle seine Bedürfnisse erfüllt, je vollkommener er organisirt ist: dem Geistlichen gehört das Jenseits, ihm gehören alle die ewigen und allgemeinen Mächte; das Irdische, ewig Werdende, nie Bestand Gewinnende verschwindet vor seinen Blicken und er schaut nur auf das ewige Sein, auf das Unveränderliche, von dem wir weder Entstehen bemerken, noch Vergehen. Die Zeit gehört der Welt, wie wir bei Plato lesen (Tim. 38. B.): „Die Zeit also wurde mit der Welt, damit sie, zugleich geschaffen, auch zugleich aufgelöst würden, wenn je einmal eine Auflösung derselben eintreten sollte. . . . Das Urbild ist ein für alle Ewigkeit Seiendes, die Welt dagegen eine stets für alle Zeit gewordene und seiende und sein-werdende.“ Vorher fragt er (p. 27. D.): „Was ist das, was immer ist, aber kein Werden hat, und was ist das, was immer wird, aber niemals ist?“ Dieses niemals Seiende, die

gegenwärtige Welt, gehört den anderen Rednern; von dem ewig Seienden berichte uns der geistliche Redner, der von ganzem Herzen zu sagen vermag, das Reich, wonach ich ringe, ist nicht von dieser Welt. Tritt er aber zu dem einzelnen Menschen, so schaue er ihn an, wie derselbe Philosoph sagt (im Gorg. 524.): αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὴν τὴν ψυχήν, mit der Seele schaue er die Seele, beide frei von allen weltlichen Umhüllungen, und wenn er redet, gebe er nicht μύθους, nach Art der Dichter, sondern λόγον, die Wahrheit, denn der λόγος ist seine ἀρχή, aus der er demonstrirt, sein erschaffendes Princip; muß er aber zum Volke sprechen in Mythen, so seien sie der Art, wie wir an derselben Stelle bei Platon lesen *): „Höre denn eine gar schöne Rede, die du zwar für ein Mährchen halten wirst, ich aber für Wahrheit;" es sei diese in der Fabel Umhüllung.

Haben wir daher den andern Rednern ihr Gebiet anweisen können, so bleibt dem geistlichen Redner der Geist und die Seele nach ihren ewigen Verhältnissen, zufolge des schönen Worts von Heraklit: ψυχῆς πείρατα οὐκ ἂν ἐξεύροι ὁ πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. Denn betrachten wir hier vorläufig einen Fundamentalsatz der christlichen Lehre, so ist es der der Gleichheit aller Menschen und ihrer gleichen Berufung, so daß vor dem Throne Christi kein Ansehen der Person gilt, daß vor ihm nur die Menschheit in Betrachtung kommt, und jeder Einzelne, sofern er menschheitlich erscheint, d. h. den Beruf der Gattung erfüllt. Ein herrlicher Spruch ist es deshalb: „Was ihr dem Geringsten dieser

---

*) Pag. 523.

gethan, habt ihr mir gethan." Aus dieser Erkenntniß heraus hat also die geistliche Beredsamkeit zu wirken, und von welchem Einfluß sie deshalb auf alle irdischen Verhältnisse sein müsse, indem sie sich dagegen verhält, wie das Allgemeine gegen die Besonderheiten, wie sie recht eigentlich das Princip der Liebe zu vertreten habe*), ist schon hier einleuchtend. Das Genauere gehört unter die detaillirte Betrachtung der einzelnen Gattungen, auf die wir nun übergehen.

---

*) Für die Griechen ist hier nur vorläufig an die hohen Tugendlehren zu erinnern, wie sie z. B. Arist. Ρητ. I. 9. aufgestellt, p. 30. Z. 21—23: „Die größesten Tugenden sind nothwendig diejenigen, welche den Mitmenschen den meisten Nutzen stiften, wenn nämlich die Tugend die Kraft wohlzuthun ist, eine δύναμις εὐεργετική." Vgl. ferner p. 34. 6, daß niemand sich der Güter des Zufalls rühmen solle, sondern nur des Selbsterworbenen, ἐπὶ τοῖς δι' αὐτόν. — Das Christenthum will freilich auch diesen Ruhm vernichten; „wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn;" doch erkennen die Griechen und die Alten überhaupt den gerechten Stolz als eine Tugend des Mannes an, ohne irgendwie der Bescheidenheit zu nahe zu treten; weshalb auch Göthe ausruft: nur die Schufte sind bescheiden. Daß man den falschen Egoismus auszutilgen strebte, zeigt schon Ar. Ρητ. 31, 22—24; παριδὼν τὸ αὑτοῦ, opfere sich jemand dem Vaterlande. Sollte das Christenthum jenes gerechte Selbstgefühl vernichten wollen, wie wohl die Bußprediger meinen, so würde es den Menschen selbst vernichten und eben so alle Nationalthat, die nur aus jenem entspringt. Unter den Völkern leben aber nur die in der Geschichte fort, welche im Gefühl ihrer selbst menschheitlich wirkten; die andern müssen vergessen werden. —

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Zweiter Abschnitt.

Die einzelnen Redegattungen.

Erstes Kapitel.

Die berathende Redegattung*).

Hierbei handelt es sich zuerst um die Frage, worauf denn überhaupt eine Berathung könne gerichtet sein. Aristoteles beantwortet sie mit einfach bestimmten Worten, p. 13, 20 ff.: Berathen könne man über Gutes und Schlechtes, ἀγαθὸν καὶ κακόν, aber nicht über alles, was überhaupt geschehen könne oder nicht, sondern nur über Dinge, welche eine Berathung gestatten, und diese sind nur alle, welche sich ihrer Natur nach auf uns zurückführen lassen und deren Quell, deren ἀρχὴ τῆς γενέσεως, in uns selbst ist. Diese ἀρχὴ τῆς γενέσεως kann nun eine doppelte sein, eine äußerliche, oder nach Plat. Legg. X. p. 904, eine in uns selbst liegende, so daß wir ursprünglich als ποιοί τινες bestimmt sind, und nun nicht mehr anders, als nach dieser ersten Qualität uns ent-

*) βουλευτικὸν μόνον ἄνθρωπός ἐστι τῶν ζῴων. Ar. Hist. An. I. 1.

Bayerische Staatsbibliothek München

schließen könnten, was auf die Gefäße des Bösen im Neuen Testament zurückkäme; aber dem ist nicht also: nach dieser ursprünglichen Bestimmung bleibt uns immer noch der freie Entschluß, denn es ist uns zugleich die Wahl und die φρόνησις*) verliehen, über welche man die schöne Definition bei Aristoteles findet, Ρητ. cap. 9. p. 31, 6—8.

Unter allen Völkern finden wir indeß den Fortgang der Entwickelung so geordnet, daß es zuerst äußerliche Mächte sind, welche bestimmend auf die Entschlüsse des Menschen wirken, und die sich als Orakel oder sonst durch Priester und Sehermund ihm kund geben; erst allgemach erkennt er die innere berathende Stimme**), die indeß mit jener äußeren einen langwierigen und hartnäckigen Kampf zu bestehen hat, einen Kampf auf Tod und Leben, bis entweder die sich regende innere Kraft unterdrückt wird von den äußerlichen Bestimmungen und ein Volk tyrannischer Herrschaft anheim fällt, oder bis die Kraft innerer Bestimmung, oder die der Selbstbestimmung, den Sieg davon trägt und zur Erscheinung eines freien Volkes führt: in der Regel aber sehen wir hier in der Geschichte das Schauspiel wechselnder Gestaltungen, und es folgen sich Tyrannei und freie Verfassung nach den Phasen der Volkskraft oder der Nationalschwäche, die dann von dem unumschränkten Willen eines Einzelnen,

---

*) Ueber die Tugenden als φρονήσεις, s. Princip d. B. p. 331. (cf. 321. über εὖ καὶ κακῶς βουλεύεσθαι); es beruht jener Begriff darauf, daß der Mensch wirklich wisse, was gut und böse ist. Dies ist unser Ziel.

**) Der Genius, τὸ δαιμόνιον, des Sokrates. Im Pr. d. B. habe ich nachgewiesen, daß er nur abräth; der Entschluß bleibt frei.

ex nutu, abhängt*). Alle Nationen nun, welche diesen Kampf nicht durchzukämpfen vermögen, sind Sclavenvölker und für die Geschichte von keiner Bedeutung; die wirklich berufenen und auserwählten Völker dringen durch zu der Bestimmung der freien Wahl, im liberum arbitrium, durch das entschiedene Hervortreten des Selbstbewußtseins, als wahrhafter Grundlage freien Entschlusses, und sie constituiren sich durch dessen Kraft aus innerer Bestimmung ihres selbsteigenen Geistes als Nationen. So lange daher ein Volk noch dem Gesetze als etwas äußerlich ihm Gegebenen gehorcht, steht es in dem Verhältniß des alttestamentarischen Bundes, im Verhältniß des Herrn und der Knechtschaft; erst wenn das Gesetz erfüllt wird, tritt es ein ins Innere, und es entwickeln sich die christlichen Völker wesentlich auf der Grundlage freier Selbstbestimmung**): denn die Offenbarung Got-

---

*) Für Griechenland habe ich diesen Gang der Entwickelung, unter die Bestimmungen des Guten und Bösen gefaßt, in meiner Schrift, das Pr. d. B. 2c., darzustellen versucht, welche mit dem entschiedenen Hervortreten des freien Willens schließt, welcher im Selbstbewußtsein überhaupt erst den Menschen begründet. Vgl. auch Lessing, die Erziehung des Menschengeschlechts.

**) Diese Bestimmung hat sich freilich nach dem Guten zu richten, um frei zu sein; doch davon weiter unten. Indem Rupp — „der christliche Staat" — dieses Moment der Begründung desselben durch den freien Willen nicht hervorhob, mußte er eine schwache Argumentation liefern; denn eben, indem der Staat wahrhaft christlich ist, ist er ein constitutioneller, frei sich berathender, nicht durch Regierungsgewalt äußerlich bestimmter, so wie auch die Grenzen der Kirche sich danach ganz richtig und einfach bestimmen, ohne weder den Staat zu überfluthen, noch von ihm erdrückt zu werden. — Vgl. darüber auch die nicht eben durch logische Consequenz ausgezeichnete Beurtheilung der Rupp'schen Schrift in der Preuß. Staatszeitung, Januar 1843.

tes beruht ihnen nicht mehr auf etwas Aeußerlichem, sondern die Herzen selbst werden für den wahren Christen die Tempel Gottes; er wohnt in ihnen als Selbstbestimmung, und erst jetzt kann der Mensch sagen, das Wort Gottes hat mich frei gemacht, ich hänge von niemandem mehr als Knecht ab, sondern es ist die Bestimmung in meine Hand gegeben, sie ist ἐπ' ἐμοί. Daher ruht im christlichen Staate die Fortentwickelung wesentlich auf der berathenden Versammlung, welche jedem das Recht anthut, ihn für stimmfähig zu halten und ihm dadurch sein unveräußerliches Recht zugesteht, das der Willensfreiheit nämlich *); jede andere Ansicht aber ist als unchristlich abzuweisen, indem das Wort Gottes erschienen ist, den Menschen frei zu machen, nicht aber ihn noch tiefer zu knechten, als er es unter dem Gesetz des alten Bundes gewesen, und indem keine andere Freiheit möglich ist, als die Willensfreiheit, welche ja die wahre christliche Freiheit ist: ihren nächsten und hauptsächlichsten Ausdruck hat sie in der berathenden und beschließenden Versammlung. Deshalb schüttelte Deutschland die Fesseln des Papismus ab und zerbrach das römische Gesetz, da es zur Selbstbestimmung fortging. Wir wissen alle, wie dieser ewig ruhmwürdige Schritt mit der Wiederherstellung der Wissenschaften zusammenfiel. Außerdem hat unser Vaterland in diesem Unternehmen mehr vollendet für die Welt, als andere Völker, indem sie sich Constitutionen gaben, welche über Abgaben, πόροι, Einfuhr und Ausfuhr, εἰσαγόμενα

*) Hierauf beruht auch die wahre Urbanität, die ἀστειότης, daß man in Jedem den Menschen ehre und über ihn nicht, wie über ein Willenloses, eine Sache, verfüge, sondern ihm in seinen Angelegenheiten das Wort gönne.

und ἐξαγόμενα, beschließen; denn es brach die Fesseln des Geistes *). Wir werden bei der geistlichen Beredsamkeit weiter sehen, wie wichtig dies geworden und welchen Beruf die Geistlichen diesem Fortschritte Deutschlands gegenüber einzunehmen haben, während es freilich noch manche giebt, die Luther und Melanchthon mit dem Munde preisen, aber dem Sinne nach noch unter der Herrschaft des alten Bundes oder des Katholicismus stehen, da sie den Buchstaben über alles stellen und nur den Buchstaben nicht immer zu beglaubigender Documente für sich anzuführen wissen, welche wir von Aristoteles unter die πίστεις ἄτεχνοι, die weniger gültigen, mit Recht gezählt fanden.

Ganz dieser hohen, ächt menschlichen Anforderung entsprechend, sehen wir denn auch die Hellenen verfahren, indem sie dem Menschen als sein eigenstes, als sein unterscheidendes Wesen den freien Willen zuerkennen, ihn aber eben deshalb auch für alle Folgen seines Entschlusses in ganzem Maaße verantwortlich machen: auf diesem Einen Punkt ruht die richtige Erkenntniß des griechischen Volkes; es wird ein freies genannt, weil es mit sich selbst zu Rathe ging und in der höchsten Gefahr seiner nicht vergaß, sondern sich mannhaft bewährte in seinen Anführern und Häuptern, so wie in allen Mitkämpfern. Was wollen gegen solches Bewußtsein die rohen asiatischen Horden sagen, gegen die man immer nur aus-

*) S. die Rede von Hegel, Freihafen, 1839. IV. Freilich darf sich Deutschland nicht bei der höheren Freiheit beruhigen, sondern muß die ihm von Rechtswegen zustehenden Gegenstände der Berathung ebenfalls in Anspruch nehmen, um auch dem alten Vorwurfe des Unpraktischen endlich zu entgehen.

sprechen kann, was Herodot selbst den Xerxes bei der Unzahl der Perser erkennen läßt: „viel Menschen, aber keine Männer *).“ Vor allem aber beruht auf diesem einen Grundsatze die Erhabenheit der griechischen Tragödie, und ich will deshalb an ihrem Beispiel das Gesagte erläutern **).

Allgemein bekannt ist der Ajax des Sophokles und man weiß, wie er gewöhnlich als ein schwächeres Stück hingestellt wird, indem dem Ajax zu schreiendes Unrecht geschehe, der Wahnsinn, in den er verfällt, eine unglaubliche Härte unbilliger Götter sei, die nur ihrem Günstling, dem Ulysses, die Waffen des Achill zuwenden, während Ajax das höhere Verdienst habe. Bei diesem Raisonnement hat man nur einen kleinen Punkt übersehen, welches indeß

---

*) Herod. VII. 210. πολλοὶ μὲν ἄνθρωποι ὀλίγοι δὲ ἄνδρες.

**) Theremin stellt die Wirkung des Redners auf frei sich Berathende in einem Jugendgedicht (1808), Demosthenes, so dar:

Jeder gehorcht Dir, und meint, nur dem eigenen Willen zu folgen;
Jeder glaubt sich frei, wenn Du gewaltig ihn zwingst.
Frei auch ist er! Du hast im Gemüth nur den eig'nen Entschluß ihm
Ausgebildet, es folgt jeder dem inneren Gott.

Es sind diese Zeilen, im Vergleich mit den späteren Ansichten des Verfassers, ein Beweis dafür, wie jemand in den Ahnungen und Anschauungen seiner Jugend das Richtige besitzen kann, und es später durch Studium in sich vernichtet, statt dem freien Antriebe zu folgen und so den inneren Gott wirklich zu erkennen: seine Rhetorik wurde eine Knechtschaft, welche ja überall eintreten muß, wo jemand sich ohne Untersuchung einem Bestehenden ergiebt, dessen Grundlagen als wahr vorausgesetzt werden. Was wäre die Wissenschaft, wenn sie seit Anbeginn nur solche Vertreter gefunden hätte; denn, sagt Boeckh, wenn man nur also gehandelt, adhuc in primis haereremus humanitatis rudimentis.

gerade der Hauptpunkt ist, nämlich Willen, Absicht und Entschluß des Ajax, ohne die er aufhört ein Heros zu sein. Ajax mordet die Heerden und die Hirten und thut dies im Wahnsinn, den ihm Athene verhängt, aber weshalb that dies die Göttin? Aus reiner Willkür? — Dann handelte sie ungöttlich. Sie that es, nachdem Ajax seinen Entschluß gefaßt, die Fürsten der Argiver zu ermorden, und um dies Unheil abzuwenden, das Heer vor einem unausbleiblichen Untergange zu bewahren, verwirrte sie seinen Sinn; er nimmt Hirten und Heerden für die verhaßten Argiver und tödtet sie. Auf diesem freigefaßten Entschluß ruht die ganze, schön durchgeführte Tragödie: Ajax wollte, und er trägt die Folgen seines Entschlusses; wir erkennen in ihm den Freien, den Heros, welchem auch in der Entscheidung nicht der Muth zur That gebricht. Wir finden die bezeichnete Stelle Vers 44, wo Ulysses die Göttin fragt:

ἦ καὶ τὸ βούλευμ' ὡς ἐπ' Ἀργείοις τόδ' ἦν;
Ging sein Entschluß auch wirklich auf das Argosheer?

und Athene erwiedert:

κἂν ἐξέπραξεν, εἰ κατημέλησ' ἐγώ.
Und war ich achtlos, hätt' er ihn auch ausgeführt*).

Darin sind alle Bedingungen zur That gegeben, und Ajax trägt natürlich ihre Folgen ganz; mit diesem Einen Verse steht oder fällt die Tragödie. Uebersetzt man ihn freilich mit Donner:

---

*) Auch nimmt Menelaos in seiner Rede diesen Entschluß des Ajax als das Hauptmoment wiederum auf; er sagt (Vers 1055—56.): ὅστις στρατῷ ξύμπαντι βουλεύσας φόνον — νύκτωρ ἐπεστράτευσεν, ὡς ἕλοι δορί· — aber eine Gottheit habe es verhindert. —

So kann er solches wider uns Argeier aus*)?

so sieht man, daß von einem Verständniß der Tiefe dieser Tragödie hier keine Rede sein kann. Zugleich giebt uns dieser Satz den Maaßstab der Beurtheilung so vieler neueren sogenannten Tragödien, welche die Geschichte abschreiben und dialogisiren, oder wissenschaftliche Excurse in Versen liefern, aber von dem Moment des freien Entschlusses und seiner nothwendigen Folgen auch keine Ahnung haben. Das Heidenthum ist in dieser Beziehung weit menschlicher und auch christlicher, als die unter dem Einflusse des Christenthums entstandenen Producte; denn es erfüllt die Forderungen der freien Kunst**).

An solch eine Versammlung, welche mit Willensfreiheit und Selbstbewußtsein handelt, wendet sich also der berathende Redner, und sie allein trägt in sich die Möglichkeit einer Beschlußnahme. Indeß ist hier an einen Punkt zu erinnern, den Cicero im ersten Buche de or. behandelt, und der in alten und neuen Zeiten gar oft wiederholt ist, daß nämlich die Redner wohl zur Auflösung, aber nie zur Begründung der Staaten etwas beigetragen haben, daß im Gegentheil die Thaten ohne Worte zum alleinigen Heil und Wohlergehen der Völker gereichen; man nennt ja auch diejenigen die glücklichsten, von welchen nichts zu reden sei, bei welchen also auch nicht geredet werde. Cicero läßt den Scaevola diesen

*) Nicht besser in der 2ten Auflage, noch bei Schöll. — Von diesem Hauptpunkte ist in seiner Schrift keine Rede, sondern er giebt eine lange Untersuchung über die Aeakiden, die auf die Tragödie als Kunstwerk von gar keinem Einfluß ist.

**) Das Weitere s. in der Poetik, welche besonders die gewöhnliche Ansicht von der Schicksalstragödie zu berichtigen hat.

Einwurf so formuliren (Cap. IX.): Quis enim tibi hoc concesserit aut initio genus hominum in montibus ac silvis dissipatum non prudentium consiliis compulsum potius, quam disertorum oratione delinitum se oppidis moenibusque saepsisse? aut vero reliquas utilitates aut in constituendis aut conservandis civitatibus non a sapientibus et fortibus viris, sed a disertis et ornate dicentibus esse institutas? So haben Romulus, Numa Pompilius, Servius Tullius und andere gehandelt, während es von den Gracchen heißt*), den Söhnen eines Conservativen: At vero ejus filii diserti et omnibus vel naturae vel doctrinae praesidiis ad dicendum parati, cum civitatem vel paterno consilio vel avitis armis florentissimam accepissent, ista praeclara gubernatrice, ut ais, civitatum eloquentia rempublicam dissipaverunt.

Wem fällt dabei nicht sogleich alles ein, was man gegen berathende Versammlungen, gegen Parlamente bemerkt hat. In ihnen stehe nämlich die Herrschaft der Majorität zu; es könne aber, wie es oft geschehen, die Stimme Eines Weisen die Meinung von Hunderten aufwiegen; und gäbe es eine ärgere Tyrannei, als die Herrschaft der Majorität, welche den Einen erstické? Sodann komme durch solche Redner Aufregung in die Massen, die nur zu ihrem Unglück über ihre Verhältnisse hinaus gerissen würden; genug die ganze parlamentarische Beredsamkeit sei ein Unheil, eine Pest für die Staaten, oder mit Cicero zu reden, diese sogenannte Lenkerinn derselben

*) Sie gaben den ersten Anstoß zu einer Befreiung des römischen Volkes aus den drückenden Fesseln der Aristocratie.

dissipat rempublicam, lös't seine ruhige Einheit auf. — Alle diese Bedenken sind den Griechen nicht unbekannt, und wir können gegen die Ochlokratie die härtesten Diatriben lesen selbst bei Platon*), der doch das Princip der Freiheit anerkennt: indeß sagt dies nichts gegen das Princip und wir haben es hier nur mit diesem zu thun; die einzelne Ausführung muß sich allerdings nach den Umständen modificiren; im Princip muß die freie Berathung festgehalten werden. Die Bestimmung eines jeden Menschen ist es, sich zum Selbstbewußtsein und zur christlichen, d. h. zur Willensfreiheit zu erheben; ist dies noch nicht geschehen in einem Volke, so ist es Sache seiner Führer, diese Bestimmung ihm erreichen zu helfen, damit es wirklich ein Volk sei, d. h. aus Menschen gebildet werde, nicht aus Thieren oder Knechten, und in die Hände der dazu Befähigten, d. h. der berathenden Versammlung, ist alsdann die Entwickelung der Volksinteressen niederzulegen, während der Redner seinem Berufe getreu die Sache vorzutragen hat. Dies ist das Princip, um das allein sich die Philosophie zu bekümmern hat, nicht aber um Zufälligkeiten, die sich hier oder dort finden, und die mehr Freiheit gestatten oder größere Beschränkung nöthig machen; denn der Mensch ist frei geboren und ist erst Mensch in der Freiheit und durch dieselbe. Unabweisbar aber giebt sich für uns dieses Princip kund in dem allgemein wiederhallenden Ruf, organiser les masses; denn nicht blos dieser und jener, nicht blos eine Aristocratie der Intelligenz ist zur Freiheit berufen, sondern ein jeder hat als Mensch auf sie vollen und gegründeten

*) Plat. Theaet. und sonst.

Anspruch, und die Menschheit wird in ihrem Fortgange mehr und mehr erreichen, was die Hellenen als Wesen des Menschen ausgesprochen und bei sich wenigstens in der Kunst und der Wissenschaft vollkommen durchgeführt haben; wenn auch auf ihren Staaten noch der Mangel des Sclaventhums haftete *).

Auf dieses Princip der Völkerfreiheit sich gründend beschließt nun eine berathende Versammlung über Mittel und Wege, die πόροι, über Krieg und Frieden, über den Schutz des Landes **), über Einfuhr und Ausfuhr, und über die Gesetzgebung. Es ist hier nicht der Ort, genauer auf die Einzelnheiten dieser Bestimmung einzugehen, da sie eine Darlegung des ganzen Staatshaushaltes der Alten verlangen, und es hier nur auf das Princip ankommt, durch welches eine berathende Versammlung begründet wird und kraft dessen sie ein Recht hat, die genannten Gegenstände durch ihre Berathung zu bestimmen ***).

---

*) Ist dieser Mangel aber, besonders in Bezug auf geistige Sclaverei, aus dem modernen Staate ganz verwischt? Wo existirt schon ein Staat, der wirklich auf vollständige Anerkennung des Menschen und seiner Rechte gegründet wäre? Das mag uns etwas milder stimmen gegen die Alten, die denn doch manche Vorzüge hatten, deren wir entrathen.

**) Krieg und Frieden werden hier von dem Schutz des Landes gesondert; denn jene betreffen Kriegführung im Allgemeinen, die auch in der Ferne geschehen kann, eine temporäre Frage; dagegen die Werke und Anstalten zum Schutz des Landes sind Sache der fortlaufenden Berathung und dürfen nie außer Acht gelassen werden. S. 15. Z. 12: εἶδος τῆς φυλακῆς, sind die verschiedenen Waffengattungen, Reiterei, Fußvolk und Schiffe, und auch wohl die Hopliten und anderen Gattungen der Soldaten.

***) Vergl. im Allgemeinen, Böckhs Staatshaushalt, Band 2,

Nachdem wir nun dieses festgestellt haben, bleibt uns weiter die Untersuchung über das, was einer berathenden Versammlung als Richtschnur zu dienen habe, mit einem Worte, Ziel und Zweck, demgemäß sie ihre Beschlüsse faßt. Es ist ist hier nicht mehr von einer äußerlichen Bestimmung durch Vogelflug oder Orakel, oder irgend einen anderen Weg die Rede, auf welchem das Schicksal könne erkannt werden; denn seine Macht sehen wir schon im Homer gebrochen durch die Anerkennung des ὑπέρμορον *), indem der Mensch diesem zufolge auch gegen die Schlüsse des Fatums handeln kann: er ist so für die ganze ächt hellenische Welt als frei sich Berathender hingestellt, und danach sind alle Staats- und Familieneinrichtungen getroffen. Heißt dies indeß, er könne nach Willkür handeln, nach Launen und Einfällen? Dagegen wahrt ihn schon die hohe Anerkennung, welche dem Gesetze geworden; denn die Gesetze heißen bei Plato **) die Könige der Staaten, Pindar singt ***): ἐν τᾷ γὰρ Εὐνομία ναίει, κασίγνηταί τε, βάθρον πολίων ἀσφαλές, und Aristoteles sagt an der betreffenden Stelle des cap. 4 †): ἐν γὰρ τοῖς νόμοις ἐστὶν ἡ σωτηρία τῆς πόλεως. Der

---

und über die φυλακὴ τῆς χώρας, Seewesen, p. 267—68, zu ergänzen durch diese Stelle des Aristoteles und mehrere des Platon. — Ich werde darüber ausführlich in einer Darstellung der Platonischen Gesetze handeln, die noch vieles ungenutzte Material zum richtigen Verständniß der staatswirthschaftlichen Ideen des Alterthums bieten.

*) S. Princip d. Bösen, unter Homer.

**) Plato, Conv. 186. C.

***) Ol. XIII. 6.

†) Pag. 15. 23—24.

Staat ruht demnach auf dem Gesetz, und dies ist von Gott gegeben, wie Plato gleich im Eingange seiner Bücher von den Gesetzen sagt: „Wer, fragt der Athener den Kretenser und den Spartaner, ist bei euch Urheber der Gesetze, ein Gott oder ein Mensch?" Und Klinias, der Kretenser, entgegnet ihm: „Ein Gott, o Fremdling, ein Gott, um es am richtigsten zu sagen; bei uns Zeus, bei den Lacedämoniern aber Apollo."

Damit sehen wir eine Richtschnur des Verhaltens und jeder Berathung aufgestellt, und eine Schranke, wie sie weiter durch die Definition dessen, was Gesetz ist, bestimmt wird: es ist nämlich in seiner höchsten Bedeutung die διανομὴ τοῦ νοῦ, d. h. die Einrichtung der Vernunft. Halten wir dies fest, so wird es niemand Wunder nehmen, wenn wir für die Berathung auch ein allgemeines und ein göttliches Ziel festgesetzt finden. Man hat in neueren Zeiten sich vielfach abgemüht, um für die einzelnen Verwaltungszweige, von denen Aristoteles hier handelt, richtige Principien aufzufinden, und hat sie zu dem Ende meist isolirt betrachtet, die Finanzen, den Handel, den Krieg u. s. w.; indeß ist es nicht Sache der Philosophie, die Dinge einzeln zu behandeln und vereinzelt, sondern sie faßt sie stets in ihrem innersten Wesen und Zusammenhange, und entgeht dadurch allein der Einseitigkeit, welcher jene Art der Behandlung natürlich ausgesetzt ist*). In vielen Staaten sehen wir aber noch heutzutage die Finanzen als die Hauptsache betrachtet, den

*) Diesen Sinn hat auch allein Plato's berühmtes Wort, die Könige sollen philosophiren, d. h. nicht Einseitigkeiten folgen, sondern alles Einzelne unter den allgemeinen und nothwendigen Gesichtspunkt fassen, nachdem sie es in seinem Wesen erkannt.

öffentlichen Kredit, und die Regierungen meinen alles gethan zu haben, wenn sie für eine gute und richtige Abrechnung gesorgt haben*); genug das Geldinteresse überwiegt meistentheils, und man stellt für die Finanzen nur die Grundsätze auf, unter welchen es möglich wird, ein möglichst hohes Einkommen zu ziehen bei der leichtesten Erhebungsart der Steuern**). Eben so ist's mit dem Handel: die Ausfuhr soll die Einfuhr überwiegen, oder derartige Grundsätze. Desgleichen mit dem Kriege***); in Bezug auf allgemeine Politik aber kennt jedermann die Machiavellistischen Grundsätze, welche allerdings das großartigste und am meisten auf die Schwächen der menschlichen Natur berechnete System geistigen Betrugs bilden, das noch ein Schriftsteller der Welt dargelegt hat.

Aus dieser Vereinzelung und den kleinlichen Berechnungen der Staatsklugheit reißt uns Aristoteles, indem er alle genannten Gegenstände unter Einen Gesichtspunkt

---

*) Wenn es geht, ohne Deficit.

**) Hat doch noch am 25sten Februar 1843 Herr G. O. R. v. R. in einem Vortrage in der Singakademie zu Berlin behauptet, „die neuere Welt sei Wallenstein sehr verpflichtet, weil durch ihn die stehenden Heere und eine regelmäßige Steuerverfassung begründet worden seien, die beiden Grundlagen des heutigen Culturzustandes." — In der That, wenn dies sich also verhält, und für viele Staaten ist es richtig, so kann man den Socialismus keineswegs tadeln, der andere Grundlagen der Cultur fordert, sondern muß ihm im Gegentheil beifallen. Das also wären, um mit Kant zu reden, die beiden Bestandstücke des neuen, und doch wohl auch des christlichen Staats! — Da hat die Kurzsichtigkeit einmal das Geheimniß verrathen, während sie außerdem lobpreisen wollte. Und dann will man die Philosophen schelten; die sollen das Volk verderben!

***) Hugo Grotius, de J. B. et P. Martem habent arbitrum. I. 3.

faßt; denn, sagt er (cap. 5. init.) *): Alle gesammt und jeder einzeln haben wir bei unseren Berathungen und Entschlüssen ein Ziel, um dessenwillen wir das Eine erwählen und das andere fliehen; dies aber ist die Glückseligkeit und ihre Theile; ihretwegen geschehe auch das Zurathen und das Abrathen, die προτροπαὶ und ἀποτροπαί **), von Seiten des berathenden Redners. Diese Eudämonie wird nun auf vier verschiedene Arten definirt; sie ist entweder, εὐπραξία μετ' ἀρετῆς ***), ein auf die Tugend gegründetes Wohlergehen †), oder αὐτάρκεια ζωῆς, Selbstgenugsamkeit, oder ὁ βίος ὁ μετ' ἀσφαλείας ἥδιστος, ein sicher und auf das erfreulichste geführtes Leben, oder εὐθενία κτημάτων καὶ σωμάτων μετὰ δυνάμεως φυλακτικῆς τε καὶ πρακτικῆς τούτων, ein blühender Zustand des Besitzes und des Leibes mit der Möglichkeit, sie zu bewahren und hervorzurufen; „denn Eins oder mehreres hiervon, sagt Aristoteles, rechnen alle zur Glückseligkeit ††)."

Ohne sich auf eine nähere Bestimmung dieser Definitionen einzulassen, faßt sie Aristoteles alle zusammen und nimmt nur nachher die αὐτάρκεια wieder auf, das Moment nämlich, nach welchem keine Bestimmung, kein Element der Wohlfahrt soll draußen gelassen werden, denn, heißt es †††), auf diese Weise wäre ja wohl das Leben das

*) Pag. 16. Z. 14—17.
**) Z. 20—21.
***) Z. 24—27.
†) „Wohlfahrt mit Tugend verbunden." Knebel.
††) Z. 27—28.
†††) Pag. 17. Z. 2—3.

selbstgenugsamste, wenn ihm alle in ihm und außer ihm liegenden Güter zukommen, die ἀγαθὰ ἐν αὐτῷ, die geistigen, und die ἐκτός, die äußerlich als κτήματα hinzutretenden *). Glückseligkeit ist daher ein ohne irgend einen äußeren oder inneren Mangel geführtes Leben **). Diese Tadellosigkeit wird also an die Spitze der Staatsverwaltung gestellt und als Richtschnur für die berathenden Versammlungen angegeben; sie im Ganzen oder nach ihren Theilen müsse man für einen zu gebenden Rath geltend machen können, daraus seine beweisenden Schlüsse ziehen.

Eine Bemerkung hätten wir nun im Allgemeinen noch über das ἥδιστος zu machen (16, Z. 25), dem nicht eine Beimischung von schlechter Sinnlichkeit zuzuschreiben ist, sondern das sich auf die hier zum Grunde liegende Ansicht von der ἡδονή zurückführt, wie wir sie z. B. bei Plato finden (Legg. II. p. 653). Plato spricht daselbst von der Erziehung und meint, die erste Kundge-

---

*) Außerdem wird nur noch auf das ἀσφαλές hingewiesen, und der ὅρος ἀσφαλείας dann noch besonders für den Reichthum hervorgehoben und diesem gemäß bestimmt, p. 18, Z. 3—5. cf. 17, 31; denn der Besitz muß ausschließlich sein.

**) „Volle Befriedigung der Lebensbedürfnisse;" Knebel, und die ἐν αὐτῷ und ἐκτὸς ἀγαθὰ nennt er: „die persönlichen und äußerlichen Vorzüge." — Genug, um uns nicht ferner auf diese Uebersetzung zu verlassen, zumal die ἐν αὐτῷ noch besonders benannt werden als die περὶ ψυχὴν und τὰ ἐν σώματι: die ἐκτὸς ἀγ. aber sind εὐγένεια καὶ φίλοι καὶ χρήματα καὶ τιμή, wozu noch kommen die δυνάμεις, das Vermögen, etwas zu wirken und die τύχη. S. 19, 6—8 und 19, 32. — 20, 10. Denn in allen äußerlichen Verhältnissen muß die Einwirkung und Mitwirkung des Zufalls anerkannt werden: nur sobald auch die εὐτυχία hinzutritt, ist an eine Sicherheit für die Lebensverhältnisse zu denken.

bung des Innern eines Kindes, seine erste αἴσθησις, Empfindung, sei ἡδονή und λύπη, Lust und Schmerz, und in diesen trete zuerst Tugend und Schlechtes an die Seele, ἐν οἷς ἀρετὴ ψυχῇ καὶ κακία παραγίγνεται πρῶτον, ταῦτ' εἶναι. Als diese Gefühlsgrundlage der Tugendbildung haben wir also die ἡδονή hier zu begreifen, indem φρόνησις und λόγος, vernünftige Einsicht, erst den späteren Jahren vorbehalten seien *). Ein solches Leben ist mit den Worten βίος μετ' ἀσφαλείας ἥδιστος gemeint, ein durch ἀρετή erfreuliches oder freudenreiches, damit niemand an sinnliche Lust dabei zu denken versucht werde; denn unter die Güter, welche zur αὐτάρκεια gehören, wird nicht einmal eine schöne Frau gerechnet, sondern nur im Allgemeinen die Schönheit, welche allem künstlerischen Genuß zum Grunde liegt. Ueberhaupt sind die Alten nicht in der Weise sinnlich gewesen, wie sich dies mancher in seiner Lüsternheit wohl vorgestellt hat, und sie haben andere Genüsse aus dem Anblick der Schönheit gezogen und ihrem göttlichen Ebenmaaß, der Harmonie aller Theile, als eine blos sinnliche Befriedigung **).

Da wir die Begriffe der Lust ***) und der Schönheit also aufzufassen berechtigt sind, wehren wir eine

---

*) Plat. l. l.

**) Daher hat man auch das Wort Aesthetik, welches auf diese sinnliche Befriedigung deuten könnte, längst durch andere ersetzt.

***) Vergl. noch über λύπη und ἡδονή, in Beziehung auf die πάθη, Ρητ. β' cap. 1. S. 56, 30—32; denn auf beide Gemüthsbewegungen werden die πάθη zurückgeführt. Cf. cap. 2. für den Zorn: ἔστω δὴ ὀργὴ ὄρεξις μετὰ λύπης κτλ. Vergl. Spinoza, von den Gemüthsbewegungen, Satz 19.

falsche Definition der Glückseligkeit ab und hindern, daß nicht jemand in die Gedanken des englischen Comfort verfalle, das von diesem hohen Begriff der griechischen Schönheitslust keine Ahnung hat, und dessen Theile nicht übereinstimmen möchten mit denen, welche wir bei Aristoteles als Theile der Glückseligkeit bestimmt sehen; denn die Griechen kennen weder plumpudding noch beefstake. Allerdings aber sind die Hellenen nicht ein Volk, das sich mit blos abstracten Anschauungen begnügt, in den unbegrenzten Welträumen, dans les espaces, seine höchste Befriedigung findet, sondern sie sind eben deshalb ein Typus für die Menschheit, weil sie allein unter allen bisher erschienenen Völkern es verstanden haben, den Menschen als solchen aufzufassen, menschheitlich und menschlich, nach seiner Ganzheit; sie schnitten ihm nicht schon im Erdendasein den Gebrauch seines Körpers ab und steckten ihn zu trüber Meditation in Klöster, als seine höchste Bestimmung, noch versenkten sie ihn in sinnlichen Genuß allein, sondern sein ganzes Wesen nahmen sie und faßten, nach dem Ausdruck des Spinoza, wenn irgend ein anderes Volk, ihn auf sub specie aeterni. Diese volle Befriedigung, diese αὐτάρκεια, macht die Bedeutung Griechenlands für die Menschheit aus, und Aristoteles hebt daher am Schluß der gegebenen Definitionen die δύναμις πρακτική *) eines gesicherten Zustandes noch besonders hervor: die höchsten Gedanken in der schönsten Ausführung, das sind die Werke der Hellenen.

Deshalb finden wir die Eigenschaften der Eudämonie sogleich zwiefach getheilt, in geistige und körper-

*) S. 16, Z. 26—27. Man denke an Fichtes Phil. der That.

liche*). An dieser Stelle ist indeß zu bemerken, was für alle ähnlichen Aufzählungen bei Aristoteles gilt, daß sie wohl Vollständigkeit haben, aber oft durcheinander geworfen sind und auch nach den Manuscripten nicht immer feststehen; denn man wird in der weiteren Ausführung des Kapitels bemerken, daß Aristoteles nicht der hier gegebenen Anordnung folgt, und daß er außerdem dieser vieles beimischt, was eigentlich nicht zur Sache gehört, sondern nur die dunklen Worte einer Erklärung weiter zu erläutern dient. Z. B. p. 17, Z. 20—21 in Bezug auf νεότης (Z. 18) die ἀρεταὶ νέου: Z. 32 ff., die weitere Definition von χρήσιμος etc. Denn Aristoteles will nach seiner großen Gewissenhaftigkeit, nach der ἀκρίβεια seines ganzen Charakters, nie einen Punkt unerörtert lassen, der etwa gemißdeutet werden könnte, und so nimmt er stets die nöthige Erklärung gleich mit auf, wodurch freilich eine kunstschöne Darstellung nicht möglich wird**). Damit ist der allgemeine Organismus des Kap. 5. angedeutet.

Die angeführten Theile der Eudämonie sind nun: εὐγένεια, edle Abkunft, πολυφιλία, viele Freunde, χρηστοφιλία, nützliche Freunde***), Reichthum, εὐτεκνία, gutgeartete Kinder und viele Kinder, und ein glückliches Alter, εὐγηρία. Damit endet der erste Abschnitt, dessen genauere Ausführung sich auf p. 17, Z. 9 bis p. 18, Z. 9 findet, und sodann p. 19, Z. 17—30, wo die

*) Pag. 16, Z. 28 und pag. 17, Z. 2.

**) S. auch S. 19, Z. 7—8.

***) Nicht blos: „Freundschaft von Rechtschaffenen," Knebel; s. p. 19, Z. 24—30.

εὐγηρία nebst der πολυφιλία und χρηστοφιλία nachgeholt werden. S. 16, Z. 31 läßt er sodann die ἀρεταὶ, die Vorzüge oder Tugenden des Körpers folgen: Gesundheit, Schönheit, Stärke, Größe und agonistische Kraft (Kampfspielkraft), woran sich ohne weiteren Absatz der Rede die δόξα, der Ruf, die Ehre, Glückhaftigkeit und Tugend reihen. Der nun folgende Satz, die Theile der Tugend nennend, ist offenbar ein Glossem, s. p. 21, Z. 16. Ehe Aristoteles die Vorzüge des Körpers genauer betrachtet, reiht er der ersten Betrachtung sogleich die δόξα an, in der εὐδοξία (p. 18, 9), und der Ehre (ibid.), welche er zugleich vollständig mit ihren Theilen aufzählt und, ohne der ἀρετὴ hier weiter zu gedenken, behandelt und dann p. 18, Z. 26 — 19, Z. 17 die angeführten Tugenden des Leibes. Erst am Beschluß des Kapitels kommt er wieder auf die ἀρετὴ zurück, S. 20, Z. 10, und verschiebt sie als den geeignetsten locus für das Lob, οἰκειότατος περὶ τοὺς ἐπαίνους τόπος, auf die Abhandlung des Lobes, d. h. auf die Betrachtung des γένος ἐπιδεικτικόν. Dies ist die etwas verworrene Gliederung des fünften Kapitels, wobei nur noch zu bemerken ist, daß der im Anfang angegebene Unterschied zwischen ἰδίᾳ und κοινῇ auch an den betreffenden Stellen wieder aufgenommen wird, p. 17, Z. 9 für die εὐγένεια, denn dem Volke kommt sie auch zu, ἔθνει: Z. 12 ist sie ἰδίᾳ bestimmt; Z. 17 und 21 für die εὐτεκνία und πολυτεκνία; dann aber werden beide Bestimmungen Z. 25 zusammengefaßt ἰδίᾳ καὶ κοινῇ — sowohl was die Männer, als was die Frauen anbelangt, müsse man suchen zu solchen zu gehören (d. h. die Eltern müssen zunächst diese Sorge für ihre Kinder tragen, sie also zu erzeugen); denn wo z. B. wie

bei den Spartanern die Frauen schlecht seien, da sei der halbe Staat nicht glücklich. Fernerhin kommt jedoch dieser Unterschied nicht in Betrachtung; jedoch für die Schönheit wird die des Jünglings 18, Z. 30, des Mannes 19, Z. 2, und des Greises Z. 4 besonders definirt; wovon sogleich weiter die Rede sein wird. Das Detail der einzelnen Erklärungen überlasse ich indeß dem besonderen Nachlesen, indem ich nur im Allgemeinen bemerke, daß sie alle treffend gefaßt sind und so erschöpfend, daß sie wohl für alle genannten Fälle als richtig gelten können. Jedermann aber wird nach solcher Uebersicht einsehen, ein wie schwer zu erreichendes Gut die also bestimmte Glückseligkeit ist, da sie ja auch vielfach von den Zufälligkeiten des Lebens und dem abhängt, was darin nicht die Sache unserer Wahl und Entschließung ist*), und wie wir nur Theile von ihr im öffentlichen und Privatleben können realisirt sehen: sie ist nach Aristoteles

---

*) Die εὐτυχία verdient in der Beziehung eine besondere Bemerkung, als die Lebensereignisse, welche man ihr zuschreiben darf, sehr genau von dem, was wirklich mit Bewußtsein und Vernunft geschieht, gesondert werden müssen, damit man nicht die göttliche Vorsicht, wie wohl von schmeichelnden Lobrednern geschieht, über Dinge preis't, die rein in der Hand des Zufalls liegen. Als vor einiger Zeit die Nachricht einlief, in Neapel habe ein Unglück auf der Eisenbahn den Tod vieler Tausende veranlaßt, nur der König und die königliche Familie seien wie durch ein Wunder erhalten worden, nahm ein Geistlicher einer namhaften Residenz davon Veranlassung, die göttliche Vorsicht zu preisen, welche über dem Geschick der Könige wache, so daß selbst eine Hofdame ihm dagegen Bemerkungen machte. Später erwies sich der ganze Unfall als eine Erdichtung. — Wir werden weiter unten sehen, wie das Lob sich nur auf den locus der ἀρετή beziehen könne, nie auf die Werke der Tyche, auf die εὐτυχία.

Definition ein Ideal, das nur bei den Göttern seine Erfüllung sieht.

Ohne daher weiter in die Betrachtung der einzelnen Theile der Wohlfahrt einzugehen, mache ich nur bemerklich, daß (p. 18, 11—12) der Begriff der Ehre, der τιμή, auf die δόξα εὐεργετική, auf den Ruhm, welcher durch Wohlthaten erzeugt wird, begründet ist, von dem wir schon einmal gesprochen; erklärend werden dann die verschiedenen Beziehungen des Wohlthuns, das sich im Allgemeinen immer auf Erlangung eines Gutes richtet, angeführt*). Ich hebe dies deshalb hervor, weil die Alten von dem modernen sublimirten Begriff der Ehre, welcher seine höchste Spitze im Duell findet, keine Vorstellung haben und nicht annehmen, daß jemand, nachdem er einen Zweikampf bestanden, nun auch ein ehrenhafter Mensch sei; die Ehre der Alten beruhte nur darauf, daß jemand thätig war für Erlangung eines Gutes, dessen Erwerbung schwierig ist, ἀγαθῶν, ὧν μὴ ῥᾳδία ἡ κτῆσις**). Sodann mache ich aufmerksam auf die Definition der Schönheit (S. 18, 30 — 19, 5), welche eine dreifache ist, im Jüngling, im Manne und im Greise, und sich wiederum nicht auf äußere Bildung bezieht, sondern auf die soliden und dauernden Eigenschaften des Körpers, wie der Engländer sagt: handsome is what handsome does. Aristoteles Erklärung lautet: „Die Schönheit ist für jedes Alter eine verschiedene. Die

*) S. 18, 14—18.

**) Die Franzosen schreiben diese Ehre auch nur dem homme de mérite zu, und Verdienstorden sind daher diejenigen, welche am meisten dem wahren Begriff der Ehre entsprechen.

Schönheit des Jünglings ist, daß er einen zu Anstrengungen tauglichen Körper habe, sowohl zum Laufen als zu Kraftäußerungen, und der für den Genuß mit Lust anzuschauen sei; weshalb die Fünfkämpfer die schönsten sind, weil sie zu Kraftanstrengungen und zur Schnelligkeit zugleich fähig sind*). Des Mannes Schönheit ist, zu den Arbeiten des Krieges geschickt zu sein, und daß er mit Lust anzuschauen sei, während er Furcht einflöße; des Greises Schönheit aber, daß er den nothwendigen Arbeiten genüge und schmerzlos sei, indem er an nichts von demjenigen leide, was das Alter beschwert."

Der hier aufgestellte Begriff der Schönheit gehört freilich zu denen, gegen welche Sokrates bei Plato beständig ankämpft, indem man wohl die Schönheit des Jünglings, des Mannes u. s. w. nenne, aber nicht sage, was Schönheit an sich sei (Vgl. Men. über die verschiedenen Tugenden); indeß dient er uns doch, die tüchtige Ansicht des Alterthums daran zu erweisen, wie wir sie in den Werken der Kunst bethätigt finden, welche die Schönheit nach dieser Weise hin ausdrücken. Vorzüglich ist das ἡδὺ, die Lust, welche man beim Anschauen der Schönheit empfindet, bemerkbar zu machen; denn dieses soll selbst mit der φοβερότης des Kriegers verbunden sein, während die Uebertreibungen und Ausartungen des mo-

*) Die πένταθλοι; der Ruhm der griechischen Kampfspiele ist zu bekannt, um hier weiter davon zu sprechen; nur kann an die neutestamentlichen Anspielungen auf dieselben erinnert werden, Paul. ad. Tim. 2, 5 und sonst. — Für die Schnelligkeit brauchen wir nur des Achilles zu erwähnen und seiner gepriesenen Schönheit. Die Kunst aber, welche aller menschlichen Bewegung Schönheit und Rhythmus giebt, ist die Gymnastik.

dernen Kunstgeschmacks gerade an der Abwesenheit dieses ἡδὺ Gefallen finden; kein Kunstwerk ohne Lust des Anschauens: von den furchtbaren Scenen eines Schlachtfeldes, seinem Blut und Eiter wendet man sich mit Entsetzen weg *); aber bei dem Anblick einer Tragödie müssen wir rufen: furchtbar schön! Dann mögen wir gern zu seinem Anschauen zurückkehren **). Vor allem vergleiche man die Stellen des Platonischen Phädrus über die Empfindung der Seele beim Anblick der Schönheit, um den wahren Begriff der hier gemeinten ἀπόλαυσις zu fassen; denn ἀπόλαυσις heißt nicht blos sinnlicher Genuß, sondern ein wirklicher Nutzen, den man von etwas zieht, wie hier von dem süßen Anblick den Kunstgenuß. Cf. Ρητ. I. cap. 5. p. 18, 1: ἐλευθέρια δὲ τὰ πρὸς ἀπόλαυσιν· κάρπιμα δὲ λέγω ἀφ' ὧν αἱ πρόσοδοι, ἀπολαυστικὰ δὲ ἀφ' ὧν μηδὲν παρὰ τὴν χρῆσιν γίγνεται, ὅ τι καὶ ἄξιον: d. h. alle liberalen Genüsse, von denen man nicht Gelderwerb erwartet, besonders die der freien Künste, alles nicht banausische ist ein ἀπολαυστικόν; alle Brodstudirenden aber schreien mit Strepsiades, ihrem Ahnherrn, τί δέ μ' ὠφελήσουσ' οἱ ῥυθμοὶ πρὸς τἄλφιτα. (Bei Plato findet sich ἀπόλαυσις nur einmal im Timäus 83; aber Gorgias 492. B. ἀπολαύειν τῶν ἀγαθῶν, und sonst.). Ueber das καλὸν als Begriff wird indeß noch weiter unten bei der epideiktischen Beredsamkeit

---

*) Man sehe z. B. die Kriegermasken im Hofe des Zeughauses zu Berlin; ihnen fehlt dieses ἡδύ.

*) S. z. B. weiter unter cap. 6. p. 21, 12 ff., cap. 9 p. 30, 13—15 die Erklärung des Schönen mit Bezug auf das ἡδὺ und das ἀγαθόν, wenngleich an der letzteren Stelle von dem sittlich Schönen gehandelt wird.

gehandelt werden; in sofern es das Kunstschöne bezeichnet, liegt ihm die Definition des Plato (Tim. 87. C.) zum Grunde: πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλὸν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον: in ethischer Beziehung, das sittliche Maaß. Das Gute und Schöne sind Begriffe; erscheinen sie realisirt, im Einzelnen an seinen Handlungen, so tritt jene künstlerische Bestimmung des Maaßes hinzu, durch welches bedingt und begrenzt das Gute und Schöne hervortreten.

In Bezug auf die Glücksgüter wird noch gegen den Schluß bemerkt (S. 20, 18—19), daß gegen sie sich der Neid richte, eine sehr treffende Bezeichnung, für deren weitere Begründung ich vorläufig an β′ 16. p. 85, 6 ff. erinnere, woselbst das Wesen des Reichen so genau geschildert ist*). Der hier genannte Neid geht meist von der Menge aus, während ein Neid, der sich auf geistige Güter und erworbene Vorzüge richtet, der Wetteifer des Edlen ist, der Neid des Themistokles, den die Lorbeeren des Miltiades nicht schlafen ließen.

Nach diesem also nach den Grundlagen und für seine einzelnen Bestandtheile ausgeführten Urbilde der Glückseligkeit, und indem er darauf hinschaut, hat der Berathende das συμφέρον, das Zuträgliche, Ersprießliche anzugeben und aus den hier aufgestellten Principien die Be-

*) Es findet sich daselbst auch der schöne Ausspruch des Simonides über den Vorzug des Weisen oder des Reichen. — Dem Pauperismus gegenüber liegt die Aufgabe des Reichen darin, daß er sein Gut neidlos besitze; so schön muß er sein gebrauchen. S. über die χρῆσις Ῥητ. I. cap. 6. p. 21—22, wo der πλοῦτος als die ἀρετὴ κτήσεως bezeichnet wird; denn nur als eine solche ἀρετὴ kann er ohne Nemesis sein.

weise im Einzelnen herzunehmen, cap. 6. S. 20, Z. 13—15. Doch genügt dem Aristoteles die gegebene Ausführung noch nicht, sondern er sagt: da man nicht über das Ziel, sondern über das zu Rathe geht, was zum Ziele führt, so haben wir unsere weitere Betrachtung auf das ἀγαθὸν zu richten; denn, sagt er, das συμφέρον ist τὸ συμφέρον κατὰ τὰς πράξεις*), was nämlich unserer Handlungsweise im Einzelnen als Richtschnur dienen soll; da aber das Nützliche das Gute ist, weil alles Schlechte schadet**), so haben wir das Princip und die Elemente des Guten zu bestimmen, S. 20, Z. 15—19. Das Gute nun ist das, was um seiner selbst willen erwählt wird, was seinen Zweck in sich selbst hat, ὃ ἂν αὐτὸ ἑαυτοῦ ἕνεκα ᾖ αἱρετόν. Weiter wird es so definirt: „Das Gute ist das, um dessentwillen wir etwas Anderes erwählen und nach dem alles strebt, oder alles, was mit Empfindung begabt ist oder mit Vernunft, oder wenn es mit Vernunft begabt würde***).“ Dies ist die allgemeine

---

*) S. Pr. d. Bösen, unter Aristoteles. Auch Plato hatte schon die Behandlung der Gesetzgebung unter die Gesichtspunkte des συμφέρον und des μὴ συμφέρον gefaßt, und diese wieder unter die höhere und allgemeinere Bestimmung der Σοφία gestellt: Epin. p. 979. ἡμῖν δ᾽ οὖν ζητοῦσι περὶ νόμων σχεδὸν ἔδοξε τὰ μὲν ἄλλα ῥᾴδιά τ᾽ εἶναι γνῶναι τὰ βέλτιστα ἀνθρώποις, καὶ πᾶς ἂν ἱκανὸς γίγνεσθαι καὶ ξυνεῖναι τὰ λεγόμενα καὶ ποιεῖν, εἰ γνοίη τί ποτ᾽ ἔστιν ὃ συμφέρειν εἰκὸς καὶ τί τὸ μὴ ξυμφέρον. κτλ.

**) Schon durch die Ausführung des Platon festgestellt. S. die Stellen über die Schädlichkeit der τυραννὶς für den Tyrannen selbst. So konnte Aristoteles für ausgemacht annehmen: τὸ συμφέρον ἀγαθόν.

***) Dies trifft nicht die Thiere oder das Unbeseelte, sondern die Menschen, nach den Worten des Platon: φρόνησιν δὲ καὶ

Definition, der Aristoteles sogleich die specielle Anwendung auf den Einzelnen folgen läßt, für den sich als das Gute herausstellt, „was die Vernunft einem jeden vorschreibt, oder was für jeden einzelnen Fall die Vernunft einem Jeden vorschreibt, und das, in dessen Besitz er sich wohl befindet und ohne Mangel;" dann aber nimmt er wieder die allgemeinen Bestimmungen auf, „und das Mangellose, und das, was die derartigen Zustände hervorbringt oder bewahrt, und das, welchem solche folgen, und was die gegentheiligen Zustände verhindern oder vernichten kann." Diesen allgemeinen Sätzen gemäß soll nun das Gute nach seinen verschiedenen Arten bestimmt werden; indeß fügt Aristoteles nach seiner Weise erst eine Zwischenerklärung ein über das „Folgen," ἀκολουθεῖν, und sagt: eine Folge könne von doppelter Art sein, entweder zugleich mit eintreten, wie Leben der Gesundheit folge, oder später, wie das Wissen ein ὕστερον sei gegen das Lernen. Er nimmt diese Bestimmung noch einmal auf cap. 7. S. 24, 13: ἕπεται δὲ ἢ τῷ ἅμα ἢ τῷ ἐφεξῆς ἢ τῇ δυνάμει*), indem er die Folge der δύναμις noch hinzufügt. Für die beiden ersten sind die Beispiele dieselben; für die δύναμις sagt er, es folge die Beraubung der Plünderung; denn wer plündere, raube doch wohl. Indeß liegt doch ein Fortschritt in dieser Wiederholung; denn Aristoteles spricht von dem ἐνυπάρχειν, dem mit in einer Sache Enthaltensein, und ergänzt

---

ἀληθεῖς δόξας βεβαίους, εὐτυχὴς, ὅτῳ καὶ πρὸς τὸ γῆρας παρεγένετο. Legg. II. 653.

*) Von dem daselbst genannten ἐνυπάρχειν wird sogleich weiter geredet werden bei Gelegenheit des Größeren und Kleineren.

die Folge auf philosophische Art, da er sie auf den Begriff zurückführt, die δύναμις, denn in der Plünderung liege dem Begriff nach der Raub: diese Bestimmung läßt er aus bei der ersten Angabe (cap. 6); denn es handelt sich dort von dem ausgeführten Guten, nicht blos dem im Begriff sich Darstellenden*), und er geht deshalb sogleich über zu einer näheren Definition des ποιητικόν**): „dieses sei dreifach, entweder wie das Gesundsein Gesundheit bewirke, oder die Speisen die Gesundheit, oder die Leibesübungen die Gesundheit hervorbringen; denn in der Regel bringen diese die Gesundheit hervor;" d. h. es entsteht ein Ding auf nothwendige Weise aus einem andern, so nothwendig, wie die Gesundheit aus dem Gesundsein, oder es ist dazu nothwendig erforderlich, wie die Nahrung zur Gesundheit, oder es dient dazu, wie die Gymnastik, da es nicht eben feststeht, daß beide auch nothwendig die Gesundheit zur Folge haben. So verhält es sich denn auch mit der Bewirkung des Guten, daß es nothwendig gewissen Voraussetzungen folge, wie etwa guter Ruf der Gerechtigkeit, oder doch nicht ohne

---

*) Ausführlich sind diese Begriffe des ἅμα und ἐφεξῆς behandelt in der Physik (5, 3) für die Verhältnisse der Natur; ἅμα μὲν οὖν λέγεται ταῦτ' εἶναι κατὰ τόπον, ὅσα ἐν ἑνὶ τόπῳ ἐστὶ πρώτῳ etc., und für den Begriff und die δύναμις in der Met. 5. c. 11 u. 12, womit zu vergleichen Anal. pr. die Auseinandersetzungen über τί τὸ ἐν ὅλῳ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τόδε τῷδε (I. 1. init.). — Aus der ersten Stelle wird sich auch eine genauere Unterscheidung des ὕστερον (cap. 6) und ἐφεξῆς ergeben. — Vgl. über die fernere Anwendung des Begriffs der Folge, Ρητ. β', 16. τῷ δὲ πλούτῳ ἃ ἕπεται ἤθη κτλ., was für Charaktere sich also nothwendig bilden durch den Reichthum, seine Folge sind ꝛc.

**) S. 20. Z. 30.

gewisse Bedingungen ins Leben treten könne, oder meistentheils aus einem gewissen Verhalten hervorgehe, wie die Gesundheit aus den Leibesübungen.

Auf diese Voraussetzungen hin wird das Gute bestimmt, als Erlangung des Guten selbst, λήψεις τῶν ἀγαθῶν, oder als Befreiung von Uebeln, τὰς τῶν κακῶν ἀποβολάς*), zugleich mit einer Anwendung der Sätze über das ἅμα und ὕστερον; denn das Gute tritt zugleich ein mit dem Abwerfen des Uebels, folgt aber dem Erlangen des Guten ὕστερον. Bei der nun folgenden Auffassung der einzelnen Güter kann es auffallen, die εὐδαιμονία, welche wir früher als den allgemeinen Zustand haben beschrieben gesehen, in den alles aufgehen müsse, hier als etwas Specielles genannt zu finden**), mit den Tugenden, dem Reichthum, der Gesundheit, die oben als μέρη der εὐδαιμονία aufgeführt sind; es wird an dieser Stelle die Definition des Guten auf sie angewandt, das καθ' αὑτὸ αἱρετὸν καὶ αὔταρκες, und daß wir vieles (πολλὰ) ihretwegen erwählen (vorher ἄλλο), wie unmittelbar davor auf das Schöne. Die Sache ist nur so zu erklären, daß Aristoteles hier einen individuellen Zustand meint, etwa Gemüthsruhe, beglückendes Gefühl, indem er durch die Bestimmung des Begriffs des ἀγαθὸν jene allgemeine Bedeutung der εὐδαιμονία aus den Augen verlor, und es möchte diese Stelle, wie im Kap. 5 die Aufzählung der Theile der Glückseligkeit im Verhältniß zu der nachfolgenden Behandlung, einen Beweis liefern für die im Anfang aufgestellte Vergleichung des aristote-

---

*) S. 20, 32 — 21, 2.

**) S. 21, 14—16.

lischen Verfahrens mit dem der Kumäischen Sibylle: er kommt nie im Einzelnen auf die Sprüche zurück, und man kann von ihm nicht die strenge, wörtliche Genauigkeit kunstmäßiger Schriften fordern; genüge es uns an der allgemeinen Consequenz und an der oben von uns gerühmten Treue und Gewissenhaftigkeit des Mannes*).

Von den einzeln im Kap. 6 angeführten Gütern nenne ich nur die S. 21, Z. 26 genannte δύναμις τοῦ λέγειν, zugleich verbunden mit der δύναμις τοῦ πράττειν, da thatloses Reden nicht Sache eines bedeutenden Geistes ist und am allerwenigsten das bewirkt, was sogleich von dieser δύναμις angegeben wird, daß sie der Quell des Guten sei, ποιητικὴ τῶν ἀγαθῶν. Diejenige δύναμις τοῦ λέγειν, welche für sich anführt: dixi et animam salvavi**), mag nach mancher Vorstellung von christlichen Tugenden etwas bedeuten, aber hellenisch ist sie nicht, und wird vom wahren Christenthum eben so wenig anerkannt; jenes oft gebrauchte Sprichwort ist nur der Trost der schwachen Seelen und derjenigen Freunde, auf welche auch die angegebene Erklärung des Aristoteles von der χρηστοφιλία keine Anwendung findet. Aehnlich verhält es sich mit der Redensart, daß Worte auch Thaten seien, die allerdings einen Sinn hat, aber sicher nicht den, daß es, nachdem man gesprochen, der Thaten nicht mehr bedürfe. Die falsche Befriedigung, welche

*) Wer Gefallen daran findet, seine Widersprüche zu beleuchten, dem bieten die verschiedenen Begriffe, welche Aristoteles mit dem Sein verbindet, einen hinlänglichen Stoff.

**) Seine Seele mag jemand damit erretten, aber Ruhm erwirbt er dadurch nicht; auch ist dem Thatlosen stets Schweigen am zuträglichsten. Besser sagt einer facta loquuntur.

aus jenem Mißverstande hervorgeht, ist eine Mitveranlassung, daß Deutschland auf dem Gebiete der Geschichte und des praktischen Ruhmes gegen so viele minder reich begabte Nationen zurücktritt, während diese öfter nichts weiter gethan, als daß sie die wirkliche That zu dem in Deutschland gesprochenen hohen Worte hinzufügten: nach der Natur der Sache aber absorbirt dann die Erfüllung, die Entelechie, die bloße Anregung, die δύναμις. Deshalb sagt Aristoteles in bedeutsamer Verbindung: die Kraft des Worts, der That*). (Vergl. S. 25, 8 ff.) **).

Im siebenten Kapitel behandelt Aristoteles denjenigen Punkt, welcher für die Praxis von der allergrößten Bedeutung ist, nämlich die Abstufung der Güter gegen einander und ihre größere oder geringere Zuträglichkeit: denn über die Principien findet man nicht oft Gelegenheit gründlich zu streiten, sondern meist ist im einzelnen Fall von einem zu fassenden Entschluß die Rede, von einer Wahl, einem Soll oder soll ich nicht. Darin nun zeigt sich am meisten der wahre Charakter eines Volkes und des Einzelnen, in dem nämlich, was jemand für ein größeres Gut oder ein geringeres Uebel hält, ob leibliches oder geistiges Wohlergehn, Geld oder Ehre, Handel oder Krieg, und hier ist eben der Ort, wo man nach Stimmung und

---

*) Wegen der Auffassung des Reichthums als „Kunst des Besitzens" s. oben. Die außerdem aufgezählten Tugenden dürften keine Schwierigkeiten bieten, und könnte es nur auffallen, dem Plutus unter dem anderen ἀρεταὶ, unter dem Begriff des Guten, zu begegnen; nach der Fassung des Aristoteles aber ist er allerdings eine ἀρετὴ und keine geringe!

**) Es wird hier der bekannte Proceß über Oropos erwähnt; Kallistratus und Chabrias waren die Beklagten.

Laune so oder anders entscheidet und frühere feste Entschlüsse nach anderer Ansicht plötzlich ändert, Gesetze giebt oder zurücknimmt, Krieg oder Frieden will. Die sicheren Angaben dafür enthält, wie gesagt, unser siebentes Kapitel, S. 23 ff.

Zum Zweck dieser Darstellung gehen wir wiederum von dem zum Grunde liegenden Begriff des Größeren und Kleineren an sich aus, um danach auch das größere Gut und das Nützlichere zu bestimmen; Aristoteles nennt es zunächst τὸ ὑπερέχον und τὸ ὑπερεχόμενον*), das Ueberragende und das Ueberragte: jenes ist ein bestimmtes Quantum und etwas darüber; dieses das darin Enthaltene, ἐνυπάρχον. Darauf wird das Größere und das Kleinere nach dem Maaß der gewöhnlich angenommenen Größe eine Dinges bestimmt, πρὸς τὸ τῶν πολλῶν μέγεθος: das Gute aber wird nach den oben angegebenen Sätzen definirt τό τε αὐτοῦ ἕνεκα αἱρετόν. Das οὗ ἕνεκα sei nun τὸ τέλος, um dessentwillen das andere geschehe, und das Gute an sich sei das, was in Beziehung auf sich dieses erleide, daß nämlich um seinetwillen alles andere geschehe, αὐτῷ δὲ ἀγαθὸν τὸ πρὸς αὐτὸ ταῦτα πεπονθός. Deshalb also sei nothwendig das Mehre als Eins und als das Mindere, indem man das Eins oder das Mindere zusammenzähle, das größere Gut, ἀνάγκη τά τε πλείω τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν ἐλαττόνων, συναριθμουμένου τοῦ ἑνὸς ἢ τῶν ἐλαττόνων, μεῖζον ἀγαθὸν εἶναι· ὑπερέχει γάρ, τὸ δὲ ἐνυπάρχον ὑπερέχεται.

Diese Betrachtung ist von der größten Bedeutung für alle praktischen Verhältnisse sowohl, als auch für die

---

*) S. 23. Z. 24—25.

Begriffsbestimmung, damit man stets bei einer Entscheidung dasjenige Höhere ergreife, welches ein niederes in ihm enthaltenes Moment unmittelbar zur Folge hat, und nicht, indem man ein geringeres Moment geltend macht, das höhere verletze. Zum Belege will ich hier sogleich auf die Wichtigkeit aufmerksam machen, welche das Größere und Kleinere für die Kunst hat, namentlich für die Tragödie. In dem Kampf ihrer Interessen handelt es sich für den Helden um eine Entscheidung, und während er die verschiedenen Wege im Geiste durchmustert, welche ihm offen stehen, entscheidet er sich für diesen oder jenen nach Wahl und Leidenschaft, d. h. menschlich, nicht als trocken abwägende Maschine. Sehen wir die Antigone an und den Kreon. Weshalb stimmt sie dafür, den Bruder zu bestatten, nicht dem Befehle zu gehorchen? und Kreon, dem Gesetze selbst die Geliebte seines Sohnes zum Opfer zu bringen? Beide machen ein höheres Gesetz geltend gegen ein weniger gewichtiges*). So überhaupt in der tragischen Kunst und im *Allgemeinen in* der Kunst. Denn z. B. auch bei der Malerei kommt es auf ein künstlerisches Abwägen der verschiedenen Momente an, ob der Maler diese oder jene Figur in den Vordergrund stelle, andere dagegen zurücktreten lasse, ob er mehrere Figuren erscheinen läßt, oder sich mit wenigeren begnügt, weil sie die andern in sich begreifen**).

---

*) Vergl. die betreffenden Stellen Vers 69 ff., 448 ff., 635 ff., an welcher letzten Stelle Kreon das Moment des Gehorsams gegen alle anderen geltend macht. Sonstige Beispiele bieten die kämpfenden Interessen in jeder Tragödie dar.

**) Wie wichtig ist dies Zurücktreten der Nebenpersonen nicht auch in der theatralischen Kunst!

Diese wichtige Betrachtung ist, wie bemerkt, in dem siebenten Kapitel in Beziehung auf den Redner abgehandelt, περὶ τοῦ μείζονος ἀγαθοῦ καὶ τοῦ μᾶλλον συμφέροντος (S. 23, 23); es gilt hierbei das Abwägen von Gründen und Gegengründen, das in der Politik von so großer Wichtigkeit ist und dem Kampf der Redner den freiesten Spielraum läßt, indem es sich oft ereignet, daß ein scheinbar und an sich durchaus unbedeutendes Argument für den Augenblick überwiegt, daß man z. B. um einer persönlichen Frage willen Hauptsachen bei Seite setzt; also ὁμολογοῦντες ἄμφω συμφέρειν περὶ τοῦ μᾶλλον ἀμφισβητοῦσιν (Z. 21—24) *). Ich gehe hier nicht genauer ein auf die Sätze über groß und klein, viel und wenig (S. 23, 25—28), und hebe nur die Bestimmung vom Verhältniß der Gattung und des Einzelnen dafür heraus, daß nämlich eine Gattung die andere überragt, wenn das Größte der einen das Größte der anderen übertrifft, und eben so umgekehrt (S. 24, 5—11). Außerdem wäre nur zu erinnern, daß die vorangestellten allgemeinen Sätze im Verlauf des Kapitels auf die einzelnen Fälle angewandt sind, und zwar bald dieser, bald jener, wie das ἐνυπάρχειν, der Begriff des Guten (S. 24, 23—25 und sonst), das τέλος nach S. 23, 32. — 24, 1. (z. B. S. 24, 25—28) u. s. w. Die Zahl der aufge-

*) Es geschieht wohl, daß hier die Unentschiedenheit nicht weiß, wofür sie stimmen soll, und es ergeben sich daher die beliebten Darstellungen von „den beiden Seiten;" der Staatsmann ist aber gerade der, welcher die richtige Entscheidung trifft. Napoleon in der gesetzgebendeu Kommission trat anders auf, als jener, welcher sagte: „die Kerle haben beide Recht." — Die Bestimmung des ὑπερέχον (Z. 24) wird noch einmal aufgenommen S. 24, 4.

stellten Sätze beträgt zwei Alphabete; nur der S. 26, 30 ff. genannte könnte Schwierigkeit bieten. „Wie bei zwei Dingen, welche unter denselben Begriff fallen und denen dieselben Modalbezeichnungen hinzugefügt werden, die Folge sich ergiebt, also folgt auch das andere.” Σύστοιχος, dem ἀντίστοιχος entgegenstehend, heißt zu einer Gattung gehörig, wie Aristoteles sagt: λέγω δὲ πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις, und Theophrast: οἱ γλυκεῖς χυλοὶ καὶ οἱ κατ' αὐτὴν τὴν συστοιχίαν: daher auch συγγενῆ συστοιχίαν bei Aristoteles*). Solche συστοιχία bilden hier die Begriffe der ἀνδρία und der σωφροσύνη: beide sind Tugenden, und es ist natürlich, daß die Entscheidung nur innerhalb derselben Gattung statt haben kann für Begriffe, die in derselben Linie stehen; denn ich kann keine Reihe bilden aus Erde und Tapferkeit. Ist nun in diesem Falle bei gleicher Wortaffection, das ist hier πτῶσις**), das Eine vorzüglicher als das andere, wie das ἀνδρείως vorzüglicher als das σωφρόνως, so ist es auch die Tapferkeit gegen die Bescheidenheit, oder das Tapfersein gegen das Bescheiden-

---

*) Citirt von Schneider, im Lex.

**) Das Wort πτῶσις heißt nicht, wie Knebel meint, „Umstandsbezeichnung,” sondern Redetheil und dessen Endbezeichnung im Allgemeinen; „es folgt also aus den derselben Gattung entnommenen Begriffen, die sich unter einer Endbezeichnung befinden, auch das andere,” d. h. andere Bezeichnungen einer pars orationis, Substantiva, Verba, sind ebensowohl πτώσεις, und Aristoteles hätte mit gleichem Rechte das Verbum voranstellen und für das Adverbium die Folge ziehen können. — Knebels Uebersetzung zeigt den Nachtheil, wenn man die Wortbedeutung aus einzelnen Stellen oberflächlich abstrahirt; ein Hauptmangel der Lexica.

sein*). Sodann ist noch hinzuweisen auf das αὐτοφυὲς im Gegensatze des ἐπίκτητον (S. 27, 31 ff.), auf das Angeborne, welches höheren Werth habe, als das Erworbene, und was sich nicht blos auf geistige Güter bezieht im Gegensatz des irdischen Besitzes, sondern auch das Angelernte überragen soll**), wie Pindar singt, die Weisen wären es von Natur, φυᾷ, wer nur etwas angelernt, sei ein Schwätzer, μαθόντες δὲ λάβροι, κόρακες ὣς etc.***); denn die Meinung ist noch vielverbreitet, die Griechen haben mehr auf Kunst als auf Natur gehalten: man sieht aber hier die volle Geltung des αὐτοφυὲς, wie wir es noch später als Naturgabe des Redners im Gegensatz der bloßen Kunstfertigkeit werden zu bezeichnen haben. — Endlich ist noch ein schöner Zug, S. 18. Z. 7—14, καὶ τὰ πρὸς ἀλήθειαν τῶν πρὸς δόξαν: was um der Sache und Wahrheit willen unternommen werde, sei größer, als was nur des Scheins halber geschehe; worin man das, was die christliche Sittenlehre nachher so scharf hervorgehoben hat†), mit trefflichen Ausdrücken vorgezeichnet findet.

Aus den angegebenen Sätzen also sind die Beglau-

---

*) σωφροσύνη ist durchaus übereinstimmend mit dem altdeutschen Ausdruck Bescheidenheit, und kann nicht Besonnenheit übersetzt werden, wie Schleiermacher es gethan, obgleich wir eigentlich keinen Ausdruck mehr dafür besitzen; es ist die Tugend, die sich zu bescheiden weiß, d. h. richtig zu urtheilen versteht, zu scheiden (discrétion), und sich demgemäß benimmt. S. Freidank, herausgegeben von W. Grimm. Anm. 1.

**) Denn der Dichter sage: αὐτοδίδακτος δ' εἰμί.

***) Pind. Ol. II. 86—88.

†) Laß deine rechte Hand nicht wissen, was die Linke thut.

digungen, die Argumente, oder die πίστεις für irgend eine Entscheidung zu entnehmen. Dazu fügt Aristoteles im folgenden Kapitel noch einen schon oben erwähnten Punkt, daß der Staatsredner sich eine genaue Kenntniß aller Verfassungen verschafft haben müsse, um Ziel und Zweck einer jeden zu kennen und danach seine Rede einzurichten; denn die Erhaltung der bestehenden Verfassung sei das Hauptaugenmerk, συμφέρει δὲ τὸ σῶζον τὴν πολιτείαν (S. 28, 32 — 29, 1). Denn, sagt er, sich den vier gewöhnlich angenomenen Staatsformen anschließend, jede hat ihren besonderen Zweck, αἱροῦνται γὰρ τὰ πρὸς τὸ τέλος (Z. 15); das Ziel der Demokratie sei Freiheit, das der Oligarchie, Reichthum ꝛc. *). Danach entscheide man sich in den verschiedenen Staaten und glaube dem am ersten, dessen Sitte und Charakter der bestehenden Staatsform am meisten entspreche (Z. 20 ff.); deshalb müsse man die ἤθη jedes Staats genau kennen, τὸ μὲν γὰρ ἑκάστης ἦθος πιθανώτατον ἀνάγκη πρὸς ἑκάστην εἶναι: Sitte

---

*) Die hier gegebenen Bestimmungen gelten noch heute, und man kann sich nur wundern, da hiernach in der Monarchie am Ende alles auf die persönliche Sicherheit des Oberhaupts, die φυλακή, hinausläuft, wenn jemand von ihr die Freiheit als Ziel aufgestellt sehen will; diese ist und bleibt, wie es Aristoteles mit zwei Worten sagt, Eigenthum der Demokratie; ἔστι δὲ δημοκρατίας μὲν τέλος ἐλευθερία . . . τυραννίδος δὲ φυλακή. Das Genauere und besonders auch die Entwickelung des Zieles der Aristokratie, welches begreift τὰ πρὸς παιδείαν καὶ τὰ νόμιμα, gehört in die Politik. Genügt daher eine Verfassung dem vorgeschrittenen Bildungsgrade einer Nation nicht mehr, so muß man sie ändern, aber von einer bestehenden Form kann und darf man nur ihr eigenthümliches τέλος erwarten, so wie jede bestehende Regierung die ihr entsprechenden Forderungen an die Untergebenen machen muß, bis die Gesetze geändert sind.

und Handlungsweise offenbaren sich durch die Entschlüsse, diese aber bestimmen sich nach dem Endzweck*); diesen also setzt er, wie er ja in der Natur alles bedingt, auch für die politische Welt als das allgemein Bestimmende und Maaßgebende fest. Wir sehen auch daraus, daß es nicht die Sache der Alten war, hohle Theorien in die Luft zu bauen, sondern sich nach dem Grund der Sachen zu wenden und ihm gemäß alle ihre Sätze einzurichten.

---

*) 3. 26—28. — 3. 23 ist auch des „Wohlmeinend" gedacht, des εὔνους, aber freilich nicht im Sinne der Jaherrn, sondern so, daß jemand durch seinen Charakter eine Gewähr gebe, er bezwecke wirklich das Wohl des Staats, was Aristoteles eine πίστις δι' ἠθικοῦ λόγου nennt.

Zweites Kapitel.

Die gerichtliche Beredsamkeit *).

Aristoteles geht auch dafür wiederum von dem Grunde der Sache aus; woher haben wir hier die Beglaubigung zu nehmen, worauf die Schlüsse zu gründen, wenn wir anklagen oder vertheidigen (cap. 10. S. 35, Z. 8 ff.). Zu bemerken ist dabei nur der Ausdruck: ἐκ πόσων καὶ ποίων ποιεῖσθαι δεῖ τοὺς συλλογισμούς: wie viele Punkte dies nämlich seien und von welcher Beschaffenheit? Die Quantität bestimmt er dreifach: erstens, welcher und wie vieler Dinge wegen die Menschen Unrecht thäten, zweitens, in welchem Zustande sie selbst dabei wären, drittens, welcher Art die wären und in welchem Zustande, denen man Unrecht thue **). Bei dieser Aufzählung sieht er sogleich, daß es auf Einen Begriff hauptsächlich ankomme: was heißt Unrecht thun?

---

*) Aristoteles schiebt im Kap. 9 die epideiktische dazwischen ein; indeß behalten wir hier die erste im Kap. 3 angegebene Folge bei: der Staat ist begründet durch die in der berathenden Versammlung beschlossenen Gesetze; danach tritt der Richter ein.

**) Z. 10—12.

Dies ist (Z. 13—14): „jemand wissentlich*) gegen das Gesetz beschädigen," τὸ βλάπτειν ἑκόντα παρὰ τὸν νόμον. Denken wir hierbei zunächst an eine Platonische Definition des ἀδικεῖν, so lautet sie (Gorg. 483. C.): τοῦτο ἔστι τὸ ἀδικεῖν τὸ πλέον τῶν ἄλλων ζητεῖν ἔχειν, es sei also Unrecht, mehr haben zu wollen, als ein anderer.

Schon diese doppelte Definition führt uns ein in die ganze Schwierigkeit der gerichtlichen Beredsamkeit, in sofern sie Recht und Unrecht zu begründen hat; denn entweder geht sie nach der letzteren Erklärung zu Werke und basirt sich auf die Gleichheit aller Menschen und auf ihren gleichen Anspruch auf Besitz, das Gesetz völliger égalité mit seinen äußersten Consequenzen, oder sie verfährt nach dem positiven Recht, nach dem Gesetz. In der angeführten Stelle redet freilich Plato auch vom Gesetze, und zwar von einem zwiefachen, dem Naturgesetz und dem positiven Recht, und meint, es gäben beide ganz verschiedene Schlüsse: das Naturgesetz führe darauf hin, daß der Stärkere mehr berechtigt sei als der Schwächere, und dies hätten auch die meisten Gesetzgebungen sanctionirt; denn, sagt er: „In Beziehung auf sich selbst also und das, was ihnen nützt, bestimmen sie die Gesetze und das Löbliche, was gelobt, das Tadelhafte, was getadelt werden soll, und um kräftigere Menschen, welche mehr haben könnten, in Furcht zu halten rc.;" aber nach platonischer Grundansicht ist das πλεονεκτεῖν, das Mehrhabenwollen, das erste Unrecht, und die Aufgabe des

*) Da das Wollen in so engem Zusammenhange steht mit dem Wissen was man thue, kann ἑκών wohl auch durch wissentlich wiedergegeben werden. Knebel: „freiwillige Beschädigung anderer;" dies gäbe nicht den wahren Sinn des ἑκών.

gerichtlichen Redners ginge darauf, jenes Recht geltend zu machen; was wir füglich mit späteren christlichen Ansichten von der Gütergemeinschaft zusammenstellen können. Ist indeß dieß ein idealer Zustand, der allerdings im Begriff zum Grunde zu legen ist, so verhält es sich anders in der wirklichen Welt, und Plato erkennt ihre Macht selbst an, indem er in seinen Gesetzen Vermögensklassen und sonstige bürgerliche Unterschiede feststellt und danach Gesetze giebt. Wir erkennen demnach das Gesetz der Gleichheit als maaßgebend an für die gesetzlichen Bestimmungen eines Saats, und es wird bei dem berathenden Redner stets eine Hauptrücksicht sein, die möglichste Gleichstellung aller Bürger zu erzielen, weil es zu dem größesten Unsinn führen muß, von äußerlichen Verschiedenheiten der Menschen auszugehen und dem Adel etwa eine ganz andere Abstammung zuzuschreiben, als dem Bürger und dem Bauer; solcher Kastengeist gehört nur ungebildeten Nationen auf früher Culturstufe an, unter den gebildeten Völkern gilt jener Grundsatz ursprünglich gleicher Berechtigung. Diesen mit Weisheit ins Leben einzuführen und die Uebergangsstufen ohne revolutionäre Erschütterung zu vermitteln, ist Sache des weisen Staatsmannes und Gesetzgebers: beide bestimmen indeß übereinstimmend mit dem Volke, wie dies beim γένος συμβουλευτικὸν erläutert ist, das Gesetz, und nach diesem Gesetz regelt sich vor dem Richterstuhl Recht und Unrecht. So sehen wir, wie Aristoteles Erklärung des Unrechtthuns mit den sonstigen Bestimmungen der Griechen ganz übereinstimmt. Denn sollte ein Gesetz auf Unrecht beruhen und verändert werden müssen, so ist es nicht Sache des Richters als solchen, dies zu bewirken; er kann nur als

Rather dazu in der Versammlung auftreten und seine Abschaffung beantragen; als Richter aber hat er nach dem Gesetze zu entscheiden, nach den νόμοι κείμενοι. Antigone stirbt daher nicht unschuldig, wie man wohl behauptet hat, sondern nach dem Recht des Staates, da sie sein Gesetz übertreten hat und es wissentlich that*); denn Gesetze sind kein Spielzeug, mit dem man nach Gefallen schaltet, und müssen, so lange sie rechtmäßig bestehen, streng eingehalten werden. Darf man aber mit Recht diesen Gehorsam für sie fordern, so ist auch auf der andern Seite keine Willkür an ihre Stelle zu setzen, so daß man augenblickliche Entscheidungen trifft selon le bon plaisir, wodurch die in allen wohlgeordneten Staaten so sehr verpönte Kabinetsjustiz begründet würde.

Setzen wir daher einen solchen Zustand der Heiligkeit des Rechts und der Gesetze voraus, ein jus sacrosanctum, so werden wir an des Aristoteles Erklärung nichts zu tadeln finden und sagen: Unrecht thun heißt, jemand gegen das Gesetz wissentlich schädigen. Dieses Gesetz selbst ist ihm aber ein zwiefaches, ein besonderes, ἴδιος, ein geschriebenes, nach welchem man in einem Staate verfährt, und ein allgemeines, κοινός, ein ungeschriebenes, das alle Menschen gemeinsam anerkennen, also das Naturrecht**). Zu diesen beiden wäre drittens

*) S. Pr. d. Bösen, S. 306, Note 1, und Böckh, Abh. über die Antigone. Berlin 1843.

**) Man kann hierbei nicht an Völkerrecht denken, für das sich überhaupt bei den Griechen noch wenige Bestimmungen finden; es möchte sich indeß darthun lassen, daß das Völkerrecht im wahren Sinne mit dem Naturrechte auf einer Basis ruhe; denn beide wollen das Recht der Menschheit begründen. Siehe weiter unten.

noch das göttliche Gesetz zu fügen, das die christliche Kirche geltend macht, welches durch Offenbarung gegeben, und die Basis der christlich modernen Welt geworden ist: sein Verhältniß zu den beiden anderen Gattungen haben wir bei der geistlichen Beredsamkeit zu betrachten, in sofern die Kirche durch ihre Redner auch bindet und lös't, d. h. verdammt und losspricht, wie der weltliche Richter.

Aus diesen Grundlagen nun müssen die Syllogismen genommen werden. Dabei tritt aber vor allem eine Bestimmung hervor: es müsse jemand wissentlich, ἑκών, gehandelt haben, um wirklich Unrecht zu thun; mit freiem Willen aber handelt jemand, wenn er wissend und ungezwungen handelt, ἑκόντες δὲ ποιοῦσιν ὅσα εἰδότες καὶ μὴ ἀναγκαζόμενοι (S. 35, 14—15). Ich habe schon bemerkt, daß es die Ehre des Menschen sei, zu wissen, was er thue, und daß ihn dies vom Thiere unterscheide. Es ist indeß zu einer vollständig menschlichen Handlung, zu einer That, noch ein Moment erforderlich; es muß jemand nicht blos wissen, was er thue, sondern er muß auch diese bestimmte That im ganzen Umfange beabsichtigen. Deshalb sagt Aristoteles: ὅσα μὲν οὖν ἑκόντες, οὐ πάντα προαιρούμενοι, was jemand freiwillig thut, thut er nicht immer mit einem bestimmten Vorsatz; ὅσα δὲ προαιρούμενοι, εἰδότες ἅπαντα· οὐδεὶς γὰρ ὃ προαιρεῖται ἀγνοεῖ: was indeß mit Vorsatz geschieht, geschieht immer wissentlich; denn niemand ist dessen unkundig, was er sich vorgesetzt hat. Dies also wird zur Begründung einer strafbaren That vor allem müssen dargethan werden, daß sie von dem Thäter vollständig beabsichtigt war; nur dann trifft ihn auch die volle

Strafe des Gesetzes, und dies mit allem Recht*) (Z. 13—15).

Ist so der Modus der That bestimmt, daß sie wissentlich begangen werde, so kommt es weiter auf ihren Grund an, weshalb die Menschen Unrecht thun (Z. 19—21); auch dieser ist doppelt angegeben, es ist die κακία und die ἀκρασία. Aristoteles läßt hierbei die Bestimmungen des Gesetzes und des Fehlens gegen sie einstweilen bei Seite, denn erst im 13ten Kapitel nimmt er die Betrachtung des Gesetzes nach der doppelten Scheidung als νόμος ἴδιος und κοινός wiederum auf (S. 46, 17 ff.) und geht dort auch näher in das Naturrecht ein. An unserer Stelle behandelt er den Menschen nach dem ihm angebornen Guten oder Schlechten, selbst abgesehen vom Willen, der auch erst später wieder aufgenommen wird (S. 36, 7 ff.), wo dann die λογιστικὴ ὄρεξις nur in der Reihe anderer Beweggründe mit aufgeführt wird. Genug, wir stehen hier bei einer psychologischen Betrachtung des Menschen und dessen, was in ihm der Quell des Bösen ist. Nehmen wir dafür zunächst den Begriff der κακία auf. Schlecht, κακόν, heißt ein jedes Ding, das seiner Bestimmung nicht entspricht, was von seinem Ziel sich verirrt, von seinem Urbilde abgewichen ist, und so ist der Mensch schlecht, wenn er seiner wahren Natur untreu wird. Diese wahre Natur des Menschen ist sein göttliches Erbtheil mit allen Eigenschaften der Kraft und der Tüchtigkeit, welche die Hellenen in ihrer Götterwelt sich

*) Ueber das: „Vergieb ihnen, sie wissen nicht was sie thun," S. Hegel, Phil. d. Rechts, §. 140. a. Es kommt darauf an, zu zeigen, ob jemandem strafbares Nichtwissen zuzuschreiben wäre; im anderen Falle hat Pascal gewiß vollkommen Recht.

zur Anschauung gebracht hatten. Ein Krieger heißt κακός, wenn er der Hauptttugend des Kriegers nicht genügt, d. h. feige ist *), und Schlechtigkeit, κακία, ist Abfall von seiner göttlichen Bestimmung. Dieser Abfall ist nun weiter motivirt: er liegt in der ἀκρασία, oder wie Plato sie nennt, ἀκράτεια, ἀκρατία — lateinisch intemperantia, incontinentia, daß man seine Neigungen, Begierden, nicht in dem Maaße beherrschen kann, daß sie zum Guten führen. Deshalb heißt es bei Plato Legg. X. 886. ἀκρατείᾳ ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν, und Legg. X. 869. ἀκαρτῆς θυμοῦ etc. Der Grund des Bösen aber liegt in der ὄρεξις, in der falsch gerichteten Begierde, welche, wenn sie richtig gelenkt ist, eine λογιστικὴ ὄρεξις wird (S. 36, 14) und dann den Menschen zum Guten führt. Deshalb fährt auch Aristoteles zur Erklärung der κακία und ἀκρασία fort: „denn wenn jemand eine μοχθηρία hat, eine oder mehrere;" damit indeß bricht der Satz ab, indem er sogleich das Moment des μοχθηρὸν für die ἀδικία wieder aufnimmt, daß die Menschen Unrecht begehen in Bezug auf die Dinge, für welche sie μοχθηροὶ sind, d. h. schlecht und ohne Selbstbeherrschung. Die nun folgenden Beispiele verwischen das Ende des Satzes, den wir so ergänzen müssen: denn wenn jemand eine μοχθηρία hat, so ist er dadurch κακὸς und ἀκρατής **).

---

*) Wie oft im Homer.

**) Wir haben also bei der ἀκρασία nicht an schlechte Mischung zu denken bei der ursprünglichen Formation des Menschen, sondern nur an den Mangel der Selbstherrschaft. — Wegen der bei Plato und sonst auch angeführten ἀμαθία als Grund des Bösen, weiter unten. Hinzuzufügen ist noch die Bestimmung im cap. 12. S. 44, 18: ἔστι δ' ἀκρασία περὶ πάντα ὅσων ὀρέγονται.

Zu näherem Verständniß haben wir die Stufenfolge in der Entwickelung des menschlichen Geistes zu unterscheiden, indem sich dieser von der Natur allmälig lös't und als Mensch ihr gegenübertritt. Er ist zunächst ganz Eins mit der Natur; sie bringt ihn hervor, sie nährt, sie erhält ihn, alle seine Functionen sind übereinstimmend mit anderen Geschöpfen dem allgemeinen Organismus der Natur entsprechend; seine natürliche Anlage bildet, wenn wir es in ein Wort fassen, die Begierde und die Lust: in dieser Naturbestimmtheit erscheint er auf der ersten Stufe vor uns. Aber nach und nach zeigt sich in ihm Bewußtsein, zuerst noch ganz traumhaft, somnambülisch unbestimmt, es erscheinen ihm Gesichte, wie aus einer anderen Welt, und er beginnt etwas Mächtigeres zu fürchten, als den Sturm und den Donner *); es manifestirt sich ihm der Gott auf dem Gebiete des Geistes, und er lernt ein Ziel erkennen und einen Zweck, er lernt seiner Thätigkeit eine bestimmte Richtung geben, er arbeitet sich hervor aus der Zufälligkeit des Daseins zur Ahnung eines Gesetzes. Erreicht er nun seinen Zweck, so sagt er: er habe gut gehandelt, erreicht er ihn nicht, so hat er schlecht gehandelt, weil er beide Begriffe anfangs nach seinen Zwecken auffaßt, nicht nach einer allgemeinen Bestimmung; sondern gut ist, was ihm dient zur Befriedigung seiner Lust, gerecht ist, was diesem Zweck entspricht.

Auf dieser Entwickelungsstufe erblicken wir den Menschen lange Zeit; selbst die ersten Staatseinrichtungen

*) In der Geschichte bildet dies die Epoche des Erscheinens von Propheten, denen Gott sich in Gesichten offenbarte, und es ist diese Culturstufe ein höchst bedeutsamer Uebergang aus dem bewußtlosen Zustande in das Bewußtsein.

laufen darauf hinaus, und auch noch heutzutage ist es die Stufe aller derjenigen, welche in ihren Handlungen und Entschlüssen keiner Regel folgen, sondern sich dem Zufall und den Eingebungen des Augenblicks überlassen; es ist der Zustand der natürlichen Selbstsucht, die alles auf sich bezieht und ihre Entscheidungen giebt wie es in der bekannten Fabel vom Löwen heißt, der dem Menschen sagt: alles scheine ihm gut oder schlecht, je nachdem es ihm nütze oder schade; bezeichnet man doch selbst noch gutes und schlechtes Wetter danach, und schreit in der Stadt über schlechtes Wetter, wenn das durstende Land den Herrn segnet für einen erquickenden Regen, der allem Gedeihen giebt*). Allmälig indeß entwickelt sich das Selbstbewußtsein zu dem höheren Grade der Auffassung, daß es den Dingen außer ihm einen eigenen Zweck und ein selbstständiges Bestehen und Vollenden zugesteht und den Korkbaum nicht mehr blos preis't, weil er gute Stöpsel liefert, sondern ihn in der Reihe der Dinge bezeichnet als ein sich selbst darstellendes, Gesetzen unterworfenes Ding: genug, es erwachen Wissenschaft und ein Wissen. Sieht aber der Mensch das Naturgesetz, wie es von seinem Willen unabhängig dasteht, so bemerkt er auch bald, daß seine Handlungen öfter nicht das erreichen, was er bezweckt, daß sie ihm im Anfange nützten, später aber desto größeren Schaden bringen, so daß er anfängt, ein höheres Gesetz auch dafür anzuerkennen, und sich im Einzelnen nach einem allgemeinen Zwecke einzurichten. Auf dem Gebiete der Staatsentwickelung ist dies die Stufe

---

*) Nach diesem Maaßstabe beurtheilt man auch wohl die gute und die schlechte Presse.

des Uebergangs aus der tyrannischen Willkürherrschaft, die zu ihrem und anderer Schaden lebt, zu einem gesetzlich geordneten Zustande: der Eigenwille und die Selbstsucht ordnen sich höheren Zwecken unter und bestimmen sich nach ihnen; es erwacht Weisheit und die Kunst sich zu bescheiden, die σωφροσύνη, und aus dem Wissen hervorgehend bildet sich ein Wille. Auch auf dieser Stufe ist indeß noch keinesweges dem höchsten Zwecke Genüge geleistet; denn nun mischt sich die Berechnung ein, und wie es wohl täglich geschieht, wenn jemand bedenkt, daß ihm ein Freund mehr helfe als ein Feind und er aus Politik ihn schont oder ehrt, so pflegt es im Allgemeinen in der Politik herzugehen: sie wird ein kaltes Berechnen und Abwägen gegenseitigen Vortheils und Nachtheils; oder auf dem Gebiete der Ethik, es ist jemand nicht aus Ueberzeugung und durch Willenskraft sittlich und tugendhaft, sondern er möchte gern sich seinen Leidenschaften hingeben, hält sich aber der schlechten Folgen wegen im Zügel und lebt sittlich, ist es aber keinesweges *). Es ist dieß meist die Politik der Handelsstaaten und ihrer schlau berechneten Taktik; weshalb uns auch die Geschichte in ihnen meist das Bild innerlicher Corruption zeigt, wofür wir unter den Hellenen nur an Korinth und seine Hetären zu erinnern brauchen.

Stand nun der Mensch im Anfange dem Thiere gleich, indem er nur von der Lust und dem Instinct beherrscht wurde **), so sehen wir ihn auf dieser zweiten Stufe in einem Zustande, den viele als verderblich ge-

*) So im häuslichen Leben oft pour sauver les dehors.

**) Sallust, Conj. Cat. Prooem.

schildert haben: er kennt die Mittel zu seinen Zwecken, weiß sie berechnet anzuwenden und läßt sie, als seinem obersten Princip, seinem Vortheil dienen. Daher die unmenschliche Grausamkeit der Handelsstaaten, wovon Venedig hinlängliche Beispiele liefert, der kalte, empörende, allen Gesetzen der Menschlichkeit Hohn sprechende Egoismus*), mit einem Worte ein Zustand der Civilisation, der denkende und fühlende Männer veranlassen konnte, den Naturzustand des Menschen und sein Leben in den Wäldern und Klüften als höher zu preisen denn die fortgeschrittene Bildung. Indeß nicht zurück sollte man; nun durfte der Mensch nicht auf halbem Wege stehen bleiben: Nicht-Wissen stellt ihn mit dem Thiere gleich, Wissen und das Schlechtere thun, erniedrigt ihn unter das Thier; jetzt aber sollte er die höchste Stufe zu ersteigen suchen; er sollte das Gute, den allgemeinen Zweck, erkannt haben und seiner Leidenschaft, seiner Naturbestimmtheit soweit Herr geworden sein, daß er mit Bewußtsein und einem vollendeten Willen**) das Gute ausführt. Dies ist der Zustand der von den Griechen so hoch gepriesenen ἐγκράτεια, während κακία und ἀκρασία den Zustand der μοχθηρία, der Schlechtigkeit, bilden***).

---

*) Auch auf den Mangel reiner Kunstbestrebung in solchen Staaten kann hingewiesen werden, da ihre Bürger selten die ἀπολαυστικὰ suchen, ἀφ' ὧν μηδὲν παρὰ τὴν χρῆσιν γίγνεται, sondern durchaus den κάρπιμα ergeben sind (cap. 5. S. 17, 32 ff.); es fehlt dort alles, was den Menschen adelt, ihn zum Menschen macht, und die Musen fühlen sich unter den Handelsleuten nie heimisch; höchstens will man damit prunken.

**) Ἁμαρτάνει ἑκὼν ὁ ἐπιστήμων. Ar. Phys. Θ. I. p. 251. a. Z. 32—33. B.

***) Denn es kann jemand gar wohl wissen, daß er Unrecht

Diese Culturstufen der Menschheit und des einzelnen Menschen in seinem Bildungsgange bilden die Grundlage aller richterlichen und gerichtlichen Beurtheilung, und Aristoteles unterscheidet sie nach seiner gewöhnlichen Genauigkeit sehr scharf und treffend. Gleichwie wir in der oben*) erwähnten Stelle des Platon sahen, daß er für die Entwickelung des Bewußtseins und des sich selbst vernünftig bestimmenden Willens von den beiden Momenten der ἡδονή und λύπη ausgeht, so finden wir dasselbe in dem elften Kapitel der Rhetorik**). Die Lust, sagt er, ist eine Bewegung der Seele und ein vollkommenes***) und gefühltes Einsetzen in ihre ursprüngliche

---

thue, aber er hat nicht Selbstherrschaft, ἐγκράτεια, genug, um auch nach seiner Ueberzeugung zu handeln, wie wir es auch schon bei Plato lesen: καὶ γὰρ αὐτοὶ ὁμολογοῦσιν νοσεῖν μᾶλλον ἢ σωφρονεῖν (die ganze Gesundheit der Seele und des Geistes besitzen), καὶ εἰδέναι ὅτι κακῶς φρονοῦσιν, ἀλλ' οὐ δύνασθαι αὐτῶν κρατεῖν. Phaedr. 231. Dies fällt natürlich unter eine andere Beurtheilung, als wenn jemand auch das Schlechte nicht einmal weiß. Man vergleiche damit die Bibelsprüche über Willigkeit des Geistes und Schwachheit des Fleisches ꝛc., und man wird daraus sogleich ersehen, daß dies nicht erst ein biblischer Gegensatz ist, sondern daß die älteren Vorstellungen hier nur aufgenommen wurden. S. z. B. Paulus an die Röm. VIII., wo dieser Gegensatz durchgeführt ist. Ueberhaupt aber dürfte sich die Theorie der gläubigen Unwissenheit bei genauem Eingehen in die Paulinischen Stellen ganz anders darstellen, da er der Erkenntniß und dem Prüfen eine so hohe Stelle einräumt.

*) S. 133. Vergl. Ar. Rhet. β' I. p. 56, Z. 30 ff.

**) S. 38, Z. 16 ff.

***) ἀθρόος — gedrängt, häufig, ununterbrochen (nicht subitus, wie es die lateinische Uebersetzung giebt), bezeichnet hier die vollkommene Erfüllung, so daß eine Bewegung nicht sparsam, hier

Natur; die Traurigkeit ist das Gegentheil. Ist nun dieses die Lust, so ist offenbar das Lustbringende (τὸ ἡδύ) das, was die gesagte Stimmung erzeugt; was sie aber vernichtet oder den entgegengesetzten Zustand hervorbringt, ist das Trauerbringende (τὸ λυπηρόν). Zu bemerken ist hierbei zuerst, daß die Lust auch als eine κίνησις aufgefaßt wird, daß also beschauliches Versenktsein damit ausgeschlossen bleibt; denn es ist die ἡδονὴ Versetzung εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν, d. h. in die zum Grunde liegende, geordnete, wahrhafte Natur, welche ihre volle und empfundene Befriedigung finden soll; der ganze Mensch soll ihrer theilhaft werden. Diese Erklärung des Aristoteles hat den Zustand thierischer Begierde, der ἐπιθυμία und ὄρεξις ἀλόγιστος (S. 16, 14), schon übersprungen; aber er bestimmt die Lust als eine Bewegung der Seele noch auf dem rein sinnlichen Gebiete (ἀνάγκη πάντα τὰ ἡδέα ἢ ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι εἶναι παρόντα κτλ. S. 39, 18 ff.); damit jedoch fehlt ihr noch immer die Hauptsache des rein Menschlichen, ein festes Princip, das wir erst in dem ἀγαθόν gewinnen. Wer hierbei nur die ψυχὴ bedächte, nicht auch den νοῦς, könnte den Aristoteles zu einem vollständigen Materialisten machen, wenn er an die Stelle Phys. III. 1. erinnerte, οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα: wo-

---

und dort, sondern gedrängt eingeht in die Seele; sonst ist keine Lust möglich. Neidlos, nach dem griechischen Ausdruck, sollen die Genüsse sein, d. h. in reicher Fülle uns befriedigen. Der eigentlich griechische Ausdruck dafür ist: οὐ νέμεσις etc.; ein Vollgenuß zieht keine strafende Gottheit auf dich herab, und wahre Befriedigung gewährt der Seele auch nur eine unverkümmerte Fülle, weshalb Göthe wohl sagen durfte:

„Sei ein armer Hund erfrischt
Durch die Lust mit Leid gemischt."

gegen ihn auch seine ganze Darstellung der Seelenlehre nicht ganz schützt, wie z. B. B. 1. 8. οὐ γὰρ τοιούτου σώματος τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος ἡ ψυχή, ἀλλὰ φυσικοῦ τοιουδὶ ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ (Vergl. daselbst Trendelenburg) *). Durch die hier gegebenen Erläuterungen über die ἡδονὴ aber schließt sich Aristoteles wiederum an die früheren Bestimmungen über die εὐδαιμονία an und setzt sie, die später in eine untergeordnete Stelle gerückt wurde (S. 126—27), wieder in ihre erste hohe Stelle ein, wo sie den ganzen Komplex

---

*) In herrlicher Weise hat diesen ganzen Zustand der Lust, der ἡδονή, Schiller dargestellt in seinem bekannten Gedicht, an die Freude, das in der That eine κατάστασις ἀθρόα κτλ. bewirkt. Ueber die κατάστασις selbst ist noch S. 41, 25—26 zu vergleichen, woselbst es von dem Lernen heißt, es sei ἐν τῷ μανθάνειν εἰς τὸ κατὰ φύσιν καθίστασθαι, ein Versetzen in das, was die Dinge ihrer Natur nach sind; eine treffliche Definition. Die Worte ἡ ὑπάρχουσα φύσις bedeuten nur „den natürlichen Zustand," den der vollkommenen Gesundheit, wie ihrer freilich nur die Götter genießen, denen auch allein die daraus entspringende Lust zu Theil ward, wie im Gegentheil die λύπη der Zustand des Schmerzes und der Traurigkeit ist, in dem sich mehr oder weniger ein jeder befindet, und nur seltene Momente möchten dem Sterblichen einen völligen Genuß seiner ursprünglichen Natur gewähren, wie wohl der Dichter ihre Fülle uns vor die Seele führt als die Freude des an Leib und Seele Gesunden, den die Fülle der Gefühle mächtig aufregt. — Ueber den Sinn des schwierigen Ausdrucks, der κατάστασις, vergl. man noch z. B. Herod. II. 173, wo Amasis seinen Tadlern sagt: οὕτω δὴ καὶ ἀνθρώπου κατάστασις, also verhält es sich mit der ganzen Natur des Menschen: εἰ ἐθέλοι κατεσπουδάσθαι αἰεὶ, μηδὲ εἰς παιγνίην τὸ μέρος ἑωϋτὸν ἀνιέναι, λάθοι ἂν ἤ τοι μανείς, ἢ ὅγε ἀπόπληκτος γενόμενος. — In diese ganze Natur, als seine ὑπάρχουσα φύσις, soll nun der Mensch eingesetzt werden; er ist nur glückselig, wenn er ganz Mensch ist, seiner Idee vollkommen entspricht; und eine andere Glückseligkeit giebt es nicht. S. auch Aeschin. p. 290—291. 294.

alles dessen bildet, was überhaupt der Einzelne und die Staaten in ihrem Dasein zu erstreben hatten*).

Es kann die hier gegebene Definition zugleich als Grundlage der Erklärung des christlichen Dogma von der ἀποκατάστασις angesehen werden, wenngleich dieser ein wesentliches Moment fehlt; denn jene Einsetzung geschieht durch die Erkenntniß. In dieser Beziehung ist noch an derselben Stelle S. 41, 24 (cap. 11) die Erklärung des θαυμάζειν zu bemerken, welches Plato als den Charakter des Philosophen angiebt, ganz im Gegensatz mit dem kalten Horazischen Nil admirari; denn, sagt Ar., es liege darin das Verlangen der Erkenntniß, ἐν τῷ θαυμάζειν τὸ ἐπιθυμεῖν μαθεῖν ἐστίν, in der Erkenntniß aber liege die Einsetzung in die (gegebene, die ursprüngliche) Natur. Diesen Kern des θαυμάζειν hat wohl manche Bewunderungsphilosophie nicht beachtet**).

Im Folgenden werden nun nach gewohnter Weise die lustbringenden Dinge aufgezählt, so daß voransteht, was wohl von den meisten Menschen als die erste ἡδονὴ möchte angesehen werden, nämlich (38, 21 ff.): τό τε εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἰέναι ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, καὶ μάλιστα ὅταν ἀπειληφότα ᾖ τὴν ἑαυτῶν φύσιν τὰ κατ' αὐτὴν γιγνόμενα: im Allgemeinen ist es lustbringend, das Naturgemäße zu erlagen, besonders wenn das, was ihr gemäß geschieht, selbst seine volle Naturkraft erreicht hat;

---

*) Ueber die biblische Bedeutung der λύπη, siehe noch Strauß, Dogmatik II. p. 465.

**) Siehe Frauenstädt, Schellings Vorlesungen in Berlin, 1842, und Marheinike, zur Kritik der Schelling'schen Offenbarungsphilosophie. Ueber die δικαιοσύνη κατὰ πίστιν (Str. a. a. O. 469) siehe weiter unten.

denn in dieser Bestimmung liegen die höchsten und die schönsten Genüsse. Was dagegen verstößt, giebt stets mehr Schmerz als Lust, wie wenn ein Knabe die Waffen nehmen oder ein Greis in den Wettkämpfen auftreten soll: aller solide Genuß entspricht jener Definition *).

Wird jedoch für den Körper jene Ordnung gemacht, daß man seine volle Reife für den Genuß erwarte, wie dies schon im Wege der Natur allen Geschöpfen vorgezeichnet ist, und nur vom Menschen unnatürlich übetreten wird, so haben wir nach der gesetzgebenden Bestimmung für die Handlungen zu fragen, welche dem Geiste unmittelbar entspringen; denn der Mensch sollte ja grade seiner Lust mit Bewußtsein Herr werden, ein ἐγκρατής, und dem Guten dienen, sich dem Allgemeinen unterwerfen, er soll nicht mehr fehlen als ἀκόλαστος**) περὶ τὰς τοῦ σώματος ἡδονάς, noch als ἀνελεύθερος περὶ χρήματα, noch als μαλακός, δειλός etc., sondern die ἀρετή soll ihm einwohnen und nach ihr soll er seine Handlungen bestimmen ***).

Danach läßt sich leicht errathen τίνος ἕνεκα, aus welchem Grunde die Menschen fehlen †); denn es bedarf dazu nur der Unterscheidung dessen, τίνων ὀρεγόμενοι καὶ ποῖα φεύγοντες ἐγχειροῦσιν ἀδικεῖν, wonach sie trachten und wem sie entgehen wollen. Zugleich wird das Geschäft der gerichtlichen Redner bestimmt, des Anklägers und des Vertheidigers; jener muß sehen, wie viel und welcherlei von dem Genannten sich bei dem Gegner

*) Vergl. Plato, Phil. 31. D.

**) S. 35, 23 ff.

***) S. 35, 31 ff.

†) S. 36, 4 ff.

vorfinde, nämlich von dem, bei dessen Erstrebung man den Nächsten schädigt; der Vertheidiger aber hat darauf zu sehen, wie viel und welcherlei sich nicht vorfindet. Ist aber die Bestimmung, welche wir vorher in Beziehung auf den Willen als die unterscheidende für den Menschen angegeben haben, die richtige, so heißt es durchaus folgerecht, als erster Satz: alle handeln entweder nicht aus sich oder aus sich, οὐ δι' αὑτοὺς oder δι' αὑτούς, denn die Willensfreiheit und der eigene Antrieb machen stets die Grundlage der Verurtheilung und der möglichen Strafanwendung. Zugleich wird daraus vollkommen klar sein, wie die Griechen die ἀμαθία unter das Schlechte zählen können, indem der unwissende Mensch darin in der Hauptsache von seiner menschlichen Bestimmung abirrt, daß er nicht Gut und Böse unterscheiden kann*). Ohne daher weiter in das Detail des zehnten Kapitels einzugehen, stellen wir nur dies fest, und bemerken bei dem Einzelnen nur die Definition des Zufalls (S. 37, 12 ff.): durch den Zufall geschieht alles, dessen Grund nicht anzugeben ist, was keinen bestimmten Zweck hat und was weder immer noch meistentheils, noch ordnungsmäßig geschieht; von Natur aber (φύσει) alles, dessen Grund in ihm selbst liegt und was geordnet geschieht; denn während man oft den Zufall als nicht zu definiren angiebt, möchte dies eine entsprechende Grundlage richterlicher Entscheidung abgeben**). Im Allgemeinen ist nur hinzuzufügen, wie nach der Beurtheilung, zu welcher Aristoteles hier an-

---

*) S. die Stellen im Pr. d. B. S. 109 ff.

**) Vgl. über die τάξις Ar. Phys. Θ. I. p. 255. a. 12 ff. φύσις αἰτία πᾶσι τάξεων. ibid. 3. 35 über das ἀεί.

leitet, der Mensch nach seinem ganzen Zustande unter die richterliche Entscheidung fällt, und nicht dem starren Buchstaben es überlassen bleibt, den einzelnen Fall zu richten, womit der Ungerechtigkeit Thür und Thor geöffnet ist, so daß der Ausspruch fiat justitia et pereat mundus dann seine Stelle findet, während es der Grieche stets mit dem Urtheil über mehr oder weniger freie, höher oder tiefer in ihrer ganzen Bildung stehende Menschen zu thun hat*).

Diesen Punkt des eigentlich menschlichen Zustandes führt Aristoteles im zwölften Kapitel zunächst weiter aus, indem er angiebt πῶς ἔχοντες ἀδικοῦσι (S. 43, 3), nachdem er ausgeführt, aus welchen Gründen gefehlt werde; zugleich beschreibt er den Zustand derer, welchen Unrecht geschehe. Da jedoch die hier gegebenen Erläuterungen nur nachgelesen zu werden brauchen, entnehme ich dem vorliegenden Kapitel nur den Untetschied zwischen ἁμαρτάνειν und ἀδικεῖν (S. 44, 23), weil diese Worte auch biblisch eine so große Bedeutung haben und das Sündigen als ἁμαρτάνειν genannt wird; hier werden wir es anders finden. Diejenigen, sagt er, pflegen zu fehlen, bei denen anzunehmen ist, sie haben es aus Zufall, aus Zwang, aus Naturdrang, oder aus Gewohnheit gethan; die also haben überhaupt nur gefehlt, welche nicht absichtlich das Recht verletzt haben: denn dies ist der wahre Unterschied, während der Begriff der Sünde einer anderen Beurtheilung unterliegt**).

---

*) Das Nähere in den Gesetzen des Plato. Die Unterscheidung des Guten und der Lust, S. 38, 3 ff., die ἐπιθυμία, S. 37, 30. Der Wille aber ist bestimmt als die ὄρεξις ἀγαθοῦ (36, 15).

**) Cf. Frauenstädt, Schelling's Vorlesungen in Berlin. S. 126.

Nachdem nun so die natürliche Grundlage des Rechts und der Mensch nach Willen und Begierde, nach Selbstherrschaft und Schwächen bestimmt sind, kommt Aristoteles im dreizehnten Kapitel nochmals auf die Gesetze zu sprechen und auf das Recht, indem er die vorläufige Bestimmung des νόμος ἴδιος und κοινὸς wieder aufnimmt. Wenn ich daher schon früher an das doppelte Gesetz erinnert habe, dem der Mensch in seiner Doppelnatur unterworfen ist, an das ewige Gesetz der Götter und der Natur, so wie an die Menschensatzungen, so wird es hier nur noch der Hinweisung bedürfen, wie überall und in allen Zeiten dieses zwiefache Recht zu den härtesten Kollisionen geführt hat und den eigentlichen tragischen Wendepunkt aller welthistorischen Erscheinungen ausmacht; selbst das Gesetz der Liebe bestimmt, du sollst Gott mehr gehorchen, denn den Menschen, und lös't noch keineswegs den Widerspruch zwischen Welt und Gottheit, sondern läßt ihren Gegensatz unversöhnt neben einander hergehen. So stellt ihn auch Aristoteles als einen wirklich bestehenden dar, und wer giebt uns die Lösung? — Nur der menschliche Fortschritt. Denn die Satzungen der Menschen sind wandelbar, und keine historische Schule kann durch den bloßen Bestand ein privilegirtes Unrecht retten, wie solches noch in so vielen Gesetzen zu Recht besteht. Wir müssen hierbei die ewige Grundlage der menschlichen Natur uns vor die Augen treten lassen: mag man sie überbauen, verschütten, mögen Jahrhunderte vorübergehen und Gesetze und Rechte einen tausendjährigen Bestand haben, was manche Heiligkeit nennen und als Kriterium der Wahrheit derselben anführen, die ewigen Gesetze treten immer wieder hervor und schüt-

teln den Kram ab, der ihnen aufgebürdet ist, indem sie sich zu größerer Reinheit verklären: jeder tragische Wendepunkt der Weltgeschichte bietet ein Moment dazu dar, jeder Märtyrer des göttlichen Rechts ward ein köstlicher Baustein für den Tempel desselben; also gedenkt Aristoteles auch der Antigone und ihrer vor den Göttern schönen That. Deshalb haben wir auf zwei Punkte in der folgenden Darstellung unser Augenmerk zu richten, auf die Billigkeit, das arbitrium, und auf die Natur der Strafe.

Billigkeit heißt nicht schwache Nachgiebigkeit aus dem Gesichtspunkte der allgemeinen menschlichen Schwäche und nach dem Rechte des: „Thu mir nichts, so thu ich dir nichts;" sondern es ist ein feines Abwägen der Kollisionsfälle, in denen strenges Recht, in denen der νόμος nur Unrecht stiften würde. Hat demnach jemand in solchem Kollisionsfalle sich für das Eine oder das Andere entschieden, so muß der Richter arbitriren, nicht wie Kreon aufgebracht und zornig nach dem strengen Buchstaben verurtheilen; er tödtet damit seine eigene Gewissensruhe. Aus diesem Punkte allein ist ersichtlich, daß in solchen Fällen nur Geschworne zu Gericht sitzen können, die ein schuldig und nicht schuldig nach ihrem Gewissen, d. h. nach strengster Abwägung eines harten Kollisionsfalles, sprechen, und daß die Gesetze dafür nicht ausreichen: es stellen die Geschwornen das Gewissen einer Zeit und eines Volks dar; sie zeigen, wie weit schon die Versöhnung der streitenden Rechtsfälle gediehen ist, während die als heilig zu achtenden Gesetze, nach unserer früheren Darstellung, in Achtung müssen erhalten werden, bis sie durch neue ersetzt sind. Die Geschwornen bilden also diesen

vermittelnden Uebergang des Fortschritts zwischen dem menschlichen und dem immer tiefer erkannten göttlichen Recht, und die Gerichte müssen von den Staatsbehörden auf dieser Stufe und dieser Höhe mit aller Kraft und Bildung erhalten werden, wenn sie nicht erstarren und zu Höfen des Unrechts werden sollen, aus Freunden und Schützern des Volks seine ärgsten Feinde und Widersacher. Wenn also jemand κατὰ τὸ ἀληθὲς οὐκ ἀδικεῖ (S. 48, 28), tritt das Geschwornengericht mit einem nicht schuldig ein; so verlangt es τὸ ἐπιεικές, dessen Definition wir cap. 13 (S. 48, 19—20) lesen: ἔστι δὲ ἐπιεικὲς τὸ παρὰ τὸν γεγραμμένον νόμον δίκαιον. Von dem Diäteten wird aber behauptet, er sähe auf dies Recht, während der Richter das Gesetz vor Augen habe (S. 49, 17): διαιτητὴς τὸ ἐπιεικὲς ὁρᾷ, ὁ δὲ δικαστὴς τὸν νόμον. Durch diese Vorschrift meint Aristoteles den so sehr bedenklichen Umstand zu vermeiden, daß geschriebenes Recht, welches sich unter gewissen Umständen als Unrecht darstellt, oder durch die Länge der Zeit und andere Verhältnisse sich in solches verkehrt habe, zum Nachtheil der Parteien und im höchsten Widerspruch mit dem Rechtsbegriff selbst dennoch ausgeführt werde. Deshalb solle der Schiedsrichter das Recht geltend machen gegen den bestehenden Buchstaben des Gesetzes (γνώμῃ τῇ δικαιοτάτῃ, wie es auch in dem attischen Richtereide heißt. S. Schömann 2c., Attisches Recht S. 128. Note). Es ist dies anerkanntermaßen die gefährlichste Klippe des Rechtswesens, und in allen Staaten, in denen nicht auf solche Art dem sich entwickelnden Begriffe des Rechts beständig Eingang verschafft wird auf das geschriebene Gesetz, ist das schreiendste Unrecht unabwendlich. — Die

Römer halfen hier durch das prätorische Edict *), während in manchen Staaten neue Rechtsbegriffe erst sehr spät und unter den größten Schwierigkeiten den Buchstaben stürzen können, und das Arbitrium des Richters sich nur auf das Strafmaaß anwendet, sechs Monate oder zwei Jahr, jedoch von einer philosophischen Fortbildung richterlicher Personen leider noch zu wenig die Rede ist; denn was die Universitätsjahre hierin leisten, kann höchstens nur eine Anregung genannt werden, und nicht mit Unrecht heißt es noch immer:

„Es schleppen sich Gesetz' und Rechte
Wie eine ew'ge Krankheit fort."

---

*) Für den ganzen Charakter des ein solches Recht handhabenden Richters, der nicht durch den Buchstaben tödtet, erinnere ich noch an den Ρητ. γ'. 11. angeführten Vergleich des Archytas, der den Diäteten einen Altar nennt, zu dem derjenige seine Zuflucht nehme, dem Unrecht geschehen sei; ὥσπερ Ἀρχύτας ἔφη ταὐτὸν εἶναι διαιτητὴν καὶ βωμόν· ἐπ' ἄμφω γὰρ τὸ ἀδικούμενον καταφεύγει: dies möchte bei dem Richter nicht immer der Fall sein. — Es versteht sich übrigens wohl von selbst, daß dieser Unterscheidung des Richters und des Schiedsmannes nicht die bestehenden Verhältnisse Eines Staats zum Grunde liegen, sondern nur die philosophische Ansicht des Aristoteles, um ein Auskunftsmittel für Kollisionsfälle zu finden, da in Athen z. B. die Diäteten ebensowohl nach den Gesetzen, und die Richter, wo die Gesetze nicht auslangten, nach ihrem Gewissen zu urtheilen eidlich verpflichtet waren, wie dies nach Demosthenes gegen den Timokr. ꝛc., die Bücher über den attischen Proceß und das attische Recht näher auseinandersetzen. — Auch nach den Platonischen Gesetzen (Legg. XII. 956) bilden, wie dies in dem attischen Gerichtswesen der Fall war, die διαιτηταὶ die erste Instanz, so daß Plato also der attischen Einrichtung getreu blieb, während er auch die ἄγραφα νόμιμα noch nicht in dem weiteren Sinne auffaßt, wie Aristoteles, sondern mehr als Vätersitte; ὅτε ταῦτ' ἔστι πάντα . . . τὰ καλούμενα ὑπὸ τῶν πολλῶν ἄγραφα νόμιμα καὶ οὓς πατρίους νόμους ἐπονομάζουσιν (Legg. VII. 793).

Ferner ist der wichtige und so ächt humane Satz des vierzehnten Kapitels zu beachten: ἡ δίκη καὶ κόλασις ἴασις: sühnen und heilen sollen Gericht und Strafe. Damit fallen Abschreckungs- und andere Theorien in ihr Nichts zusammen; der Richter soll nie den Charakter des Rächers haben, sondern er soll den Menschen retten, die Strafe soll ihn zur Erkenntniß führen, ihn, wenn er noch nicht Mensch war, dazu machen. Deshalb ist unser modernes Zuchthauswesen schon längst als mangelhaft anerkannt; denn unsere Strafanstalten tragen keineswegs jenes Motto an der Stirne, sondern sind Orte des Schreckens und Abscheues und wahre Schulen des vollendetsten Verbrechens. Ist aber für irgend einen Zweig unserer Rechtsverwaltung etwas Wesentliches zu leisten, so ist es für das Kriminalrecht und für das so sehr im Argen liegende Strafrecht; beide erwarten erst ihren Propheten, der bei ihnen die Würde der Menschheit wieder herstellt, und ausgezeichnete, wahrhaft menschenliebende Geister haben sich deshalb schon längst der Wiederherstellung beider zugewandt. Dankende Nachkommen werden ihrer eifrigen und rastlosen Bemühung aber durch Anerkenntniß der von ihnen ausfließenden Wohlthaten lohnen.

Hat nun ein Mann durch Arbeit und Mühe für das Wohl seines Volks im Ganzen und Einzelnen sich eines wohlgeordneten Staats würdig gezeigt, so tritt die dritte Art der Beredsamkeit und gleichsam das Tugendgericht über seine ganze Laufbahn oder über einzelne Handlungen derselben ein; denn ἐκ τῶν πράξεων ὁ ἔπαινος, sagt Aristoteles (S. 33, 18).

Drittes Kapitel.

Die epideiktische Redegattung.

Wie man den einzelnen Menschen nur im Verhältniß zur Gattung begreifen kann, so bestimmen sich die Pflichten des Bürgers im Verhältniß zu dem Staatsverbande, welchem er angehört*), und gleichwie wir für den Begriff des Rechts die doppelte Grundlage aufgefunden haben, von welcher wir so eben gehandelt, so zeigt sich nun auch für den Begriff der Tugend diese zwiefache Herleitung. Aus welcher Quelle fließen ihre festen Bestimmungen? Nehmen wir hier zuerst einen biblischen Ausdruck auf, den wir bei Lucas (1, 6) in Bezug auf den Zacharias und dessen Weib aufgezeichnet finden, so lautet das Lob der Gerechten daselbst: „Sie waren aber biede fromm vor Gott, und gingen in allen Geboten und Satzungen des Herrn untadlich."

Halten wir diesen Begriff der Tugend fest, so kommt es nur darauf an, Gottes Gebot zu kennen und danach

*) Man denke an die bekannten Aussprüche von Montesquieu über die Tugenden des freien Bürgers und des Unterthanen.

sich zu halten; es wird dabei vorausgesetzt, daß der Glaube an die Wahrhaftigkeit dieses Gebotes unumstößlich sei, und daß der Mensch eben nichts Höheres kenne als solchen Wandel. Und gewiß giebt es auch nichts Höheres als Gottes Gebot; es wird ohne Zweifel das der erhabensten und reinsten Tugend sein. Käme nun solches Gebot unmittelbar an uns, so wäre darüber durchaus kein Widerspruch zu erheben; indeß sehen wir vielfachen Streit und sogar die Behauptung, jenes Gebot sei nicht von Gott, sondern Menschensatzung. Denn während manche noch heutzutage ein unmittelbares Erscheinen der Gottheit annehmen, um z. B. den Juden zu sagen: „Du sollst nicht stehlen ꝛc," was doch andere Völker sich selbst ohne solche Dazwischenkunft gesagt haben*), warnt der Apostel selbst den Titus (1, 14), er möchte nicht achten lassen auf die jüdischen Fabeln und Menschengebote, welche sich von der Wahrheit abwenden, μὴ προσέχοντες ἰουδαϊκοῖς μύθοις καὶ ἐντολαῖς ἀνθρώπων ἀποστρεφομένων τὴν ἀλήθειαν.

---

*) Wie schöne Moralsätze von ganz anderer, höherer Art und feinerer Beziehung könnte man nicht aus den griechischen Gnomikern und dem Hesiodus zusammenstellen, während in der Moral des Decalogus kein Punkt ist, der eine Offenbarung voraussetzte, wenn man dieselbe nicht für alle anderen Völker voraussetzen will; denn lesen wir nicht z. B. bei Horaz, Sat. I. 3, 105—106: Oppida coeperunt munire et ponere leges: Ne quis fur esset, neu latro, ne quis adulter, du sollst nicht stehlen, nicht ehebrechen? Das konnte der Mensch aus dem eigenen Geiste entnehmen, und der Apostel warnt daher wohl (Tim. 4, 7) mit Recht vor den „altvettelischen Fabeln." Wie wenige beachten es jedoch, wenn er nun auf eine λογικὴ λατρεία dringt (ad Rom. 12, 1) und die vernünftige Einsicht über alles setzt. Oder sollte der Römerbrief kein Zeugniß geben können?

Für die Griechen nun besteht nicht jener Grundbegriff nach dem blinden Gehorsam, sondern bei ihnen herrscht der Λόγος und das Λογικόν: danach bestimmt sich bei ihnen auch die ἀρετὴ und die κακία *). Ueberdies bekommt die griechische Sittenlehre sogleich eine ganz andere Färbung durch den in ihr herrschenden Begriff des Schönen und des Häßlichen, des καλὸν und des αἰσχρόν, als Bezeichnungen des Guten und des Schlechten. Um dies zu erläutern, brauchen wir nur einen Augenblick auf das Gebiet der Kunst bei den Griechen hinüberzuschauen; denn ihre Moral ist eine Kunstlehre der Sitte und zielt dahin, den Menschen auch hierin künstlerisch von dem Thiere zu unterscheiden, ihn dem Gebiete des Willenlosen, des Unbewußten und der Natürlichkeit überhaupt zu entheben; er ist überhaupt nur Mensch, in sofern er Künstler ist, sein Inneres zu einem Kunstwerk der Sittlichkeit gestaltet.

Bei diesem Gedanken werden sich sogleich alle diejenigen tief verletzt fühlen, denen naiver Ausdruck, Unschuld in ihrem Sinne und eine gewisse mädchenhafte Unbewußtheit das Höchste dünkt, und deren höchstes Ideal der Anbetung naive Jungfräulichkeit ist. Wandle die Wege des Herrn, ohne viel zu grübeln und zu fragen, das ist vom Teufel, der Zwietracht säen will in die Gemüther, also lautet die so oft wiederkehrende Ermahnung; erhalte dir kindlichen Sinn! und als Gipfel der Moral stellt man den gemißdeuteten Ausspruch hin:

---

*) Den Gegensatz dazu hält die katholische Kirche fest, „indem sie ihre Moral auf Geheimnisse des Glaubens gründet." S. Ammon, Handb. der Kanzelberedsamkeit. 3te Ausgabe. S. 55 ff: Ueber den vermeintlichen Unterschied der Kanzelberedsamkeit in der katholischen und protestantischen Kirche.

werdet wie die Kinder! dann erlangt ihr das Himmelreich.

Gegen solche Fassung dieses Spruches ist wohl mit Recht eingewandt worden, der Mann solle kein Kind sein, und man hat gefragt, welche Eigenschaften des Kindes sich derselbe zu eigen machen solle, da ein Kind ungezogen, eigenwillig, trotzig ꝛc. sei*), und man sieht leicht, daß sich jenes Wort nicht auf die Unerzogenheit beziehen kann, sondern allein auf die bewußtlose Unschuld, in die sich der alternde, in seinem Innersten zerrissene Mann so gern träumend versenken mag. Soll nun der Mann in seinen Werken und Handlungen so bewußtlos unschuldig sein, soll auch in seinen Thaten die Rechte nicht wissen, was die Linke thut? — Wir sehen wiederum, hier ist ein doppeltes Gesetz: das der ewigen Mutter Natur und das des zum Bewußtsein und zur Erkenntniß emporringenden Menschengeistes, dessen Wahlspruch Griechenland für alle Zeiten ausgesprochen hat in dem: Erkenne dich selbst. Will man nun hier einem Gesetz ohne das andere die Herrschaft einräumen, so wird es dem Menschen ergehen, wie dem Staate, der nur das geschriebene historische Recht anerkennt, ohne das ἐπιεικές: er wird ein Unding werden, ein Monstrum; denn Kunst ohne Natur ist ein erbärmliches, ekelhaftes Zerrbild, Natur ohne Kunst ist Rohheit, und was man Natur nennt in der Kunst, ist keineswegs die baare und blanke äußerliche Erscheinung; denn diese wiederzugeben, ist nicht eben das Werk eines großen Genius. Beide, Kunst und Natur, durchdringen sich in so wunderbarem Verhältniß, daß sie

---

*) S. B. Bauer, Synoptik. Bd. 3. über das Werden wie Kindlein.

wie Leib und Seele im Menschen erscheinen, und wie es der Kardinal Bembo in der berühmten Grabschrift auf den Raphael sagt:

Hic ille est Raphael, timuit quo sospite vinci
Rerum magna parens et moriente mori.

Hiernach hat der Mensch sich weder durch Verläugnung aller Natur zu einem moralischen Zerrbilde zu machen, noch durch Verkennen der Kunst auf der Stufe des Thieres zu verharren, oder höchstens sich zu dem Leben der Idylle zu erheben, da wir seine Bestimmung, als Bürger eines Staats zu wirken, oder wie ein bekannter Ausspruch sagt: „freier Bürger eines freien Staats zu sein," in Griechenland an die Spitze gestellt sehen; der Staat aber verlangt nicht Kinder, nicht liebende oder klagende Schäfer, sondern selbstbewußte Männer, um seine höchsten Zwecke zu erfüllen.

Deshalb wurde uns der ἀνὴρ ἐγκρατής als das Bild eines griechischen Heros und die ἐγκράτεια als die erhabenste Tugend dargestellt. Worin aber besteht sie? Ist sie Entsagung aller Genüsse, wie Aristoteles angegeben, daß es gesunde Menschen gebe, die aber weder einer Anstrengung noch eines Genusses fähig seien*), oder ist es vielmehr Vollgenuß aller dem Menschen zustehenden Güter und Beherrschung seiner selbst im Genuß? — Wir können für Griechenland darüber keinen Augenblick in Zweifel sein. Hier tritt indeß eine bedeutsame Unterscheidung ein, welche gerade den Wendepunkt, oder den Angel der Tugend bildet. Jeder Genuß bezieht sich auf

*) S. 18, 28.

ein Object, und er entsteht erst aus dem Zusammenwirken mit dem mir gegenständlichen Sein, indem ich mich in seine Natur versetze, oder es in mich aufnehme: ich liebe dich, heißt es, ich trinke den Gott, den lauteren Bachus; aber die Sprache bietet auch ein: ich liebe mich, ich trinke meines Herzens Wonne und Seligkeit, ich berausche mich in meinen Gefühlen, genug ich lebe im Selbstgenuß, bin mein eigenes Object, oder auch der Gegenstand meines eigenen Schmerzes, ich beklage mich, ich verzehre mich, — mit einem Worte Selbstquälerei *). In dieser schlechten Reflexion auf sich haben wir den ganzen Unterschied gesunder und krankhafter Zustände, reiner und unreiner Moral. Wer den anderen liebet, ist der Menschenfreund, wer sich selbst liebt, der Egoist; wer die Welt wiederspiegelt in seinem Gedicht, der wahre Dichter, wer nur sein leidiges Herz singt, ist der subjectiv moderne Versquäler, der keinen gesunden Gedanken, noch einen reinen Rhythmus erzeugen kann. Dieser modernen sentimentalen Selbstliebe und ihrer ganzen elenden Selbstquälerei tritt die gesunde erhabene Objectivität der Alten in ihrer allumfassenden Weltanschauung entgegen; sie genießen der Welt als eines Gegenstandes, dessen ihr Geist sich bemeistert, den sie lebendig wieder hervorbringen aus dem Geiste, und nicht mönchisch-dumpfe Abgeschiedenheit athmen sie, sondern Fülle göttlicher Kraft, welche nur aus jener reinen Beziehung auf ein Object entspringen kann **).

Wenden wir dies weiter auf die Beziehungen des

---

*) Der Heautontimoroumenos im ausgedehntesten Sinne gedacht.

**) Die nähere Entwickelung der ἐγκράτεια gehört der Moral an.

Mannes zum Staate an, so ist nur der ein Bürger, der sein Vaterland liebt, und der nichts thut für sich, sondern stets lebt und handelt im Dienste des Ganzen, während der Egoismus sich abschließt von dem Ganzen, nur für sich denkt und niemals sich lebendig mit ihm in Einklang setzen mag; fassen wir es noch eine Stufe höher, so ist es die Aufopferung einzelner Städte und Provinzen für das Heil des Ganzen, während die falsche Vaterlandsliebe nur Pfahlbürgerthum oder Provinzialismus ist, welche der allgemeinen Liebe den Platz räumen muß. Die größte Höhe des Mannes aber auf diesem Punkte ist die des Staatsmannes, der das Ganze in solch lebendiger Harmonie zu erhalten weiß, daß nichts Einzelnes sich eigensüchtig hervordrängen darf, welcher Ackerbau und Handel, Bürger und Adel in solches Ebenmaaß setzt, daß jeder in seiner That für das Ganze sich doch auf seinem Platze glücklich und geehrt und ohne Neid fühlt.

Ueber diese Tugend der Alten haben wir nun die näheren Angaben in dem 9ten Kapitel nachzulesen; da ja ἀρετὴ und κακία, das καλὸν und das αἰσχρὸν den Gegenstand für den Redner der dritten Gattung bilden sollen; daß aber die Tugend nach griechischem Begriff wirklich den hier aufgestellten Sätzen entspricht, wird uns die Schilderung des ἀνὴρ σπουδαῖος lehren, S. 33, 18.

Viertes Kapitel.

Die geistliche Beredsamkeit.

Indem ich es nun unternehmen will, diese Gattung der Rede als ein viertes γένος hinzustellen, erkenne ich, daß dieses nicht thunlich ist, ohne eine andere Untersuchung, die sich auf den Grund bezieht, auf welchem sie ruht; besonders würde nach dem Zwecke dieser Schrift, die Willensfreiheit aufzuweisen, davon zu handeln sein, in wiefern überhaupt im Christenthum eine solche anerkannt wird: denn die Freiheit der Kinder Gottes, oder die Freiheit im Glauben, scheint eine ganz andere zu sein, als diejenige, auf welche wir bisher unsere Ausführung bezogen haben. Freilich sagt Dräseke, um nur ihn anzuführen, in seinem Abschiedsgruß: „Wie die Wissenschaft blühet in der Freiheit, so, und noch weit mehr, der Glaube an das Evangelium;" jedoch ist es klar, daß die Freiheit der Wissenschaft niemals mit einer Freiheit kann parallelisirt werden, welche auf einem gegebenen Gesetze beruht, „Freiheit wurzelt im Gesetz," das unabänderlich von den Gläubigen als Wahrheit anzunehmen ist, oder höchstens, wie Schelling es thut, erklärt werden kann.

Um daher hier eine sichere Basis zu gewinnen, müssen alle diese Lebensfragen des kirchlichen Glaubens erforscht werden, damit man vor allen Dingen die Theologie und die Religion aus den unkünstlerischen Beweisen, deren sich die Orthodoxie, als der einzig wahren, bedient, herausheben könnte in das Gebiet der allein überzeugenden inneren Wahrheit, weil auch die als Gipfel von der Religion gepriesene Liebe, als identisch mit der Wahrheit, nicht hervortreten kann, sobald der Geist nicht im Stande ist, diese zu erzeugen; denn, wer keine Wahrheit schaffen kann, der kann auch keine lieben, dem geht überhaupt die Liebe ab; diese ist nur die göttliche Blüthe innerer Wahrheit. Genug, man müßte den Geist des Christenthums in seinem ganzen Gegensatze gegen das Heidenthum prüfen und aus einer methodischen Darstellung, welche di[e] allein wissenschaftliche ist und welche allein der Theologie den ihr von vielen Seiten bestrittenen Namen der Wissenschaft erwerben könnte, die reinen Resultate schöpfen, welche eine Grundlage der geistlichen Rede bilden können; denn „das Uebervernünftige erklären," heißt keine Wissenschaft aufstellen. Außerdem würde, wenn das Christenthum als alle Wissenschaft zerstörend anerkannt ist, und wenn die Diener der Kirche glauben, das Anathema über die Wissenschaft als den Glauben vernichtend aussprechen zu müssen, hier zuerst dieser Widerspruch gelös't, oder gezeigt werden, daß beide nicht miteinander bestehen können, wenn sie einem dermaßen verschiedenen Gebiete angehören, daß nie eine Vereinigung, noch Versöhnung zu hoffen ist, da der Glaube Voraussetzungen macht, welche die Wissenschaft nicht anerkennen kann, und in Bezug auf den göttlichen Willen eine Allmacht fordert, welche, um subjectivem Ge-

lüste zu genügen, das Weltgesetz aufhebt, die göttliche und eingeborne Kraft des Feuers z. B. tödtet und es nicht brennen heißt den Gläubigen zu Gefallen, und das hellste Tageslicht plötzlich in finstere Nacht verkehrt, um der Ehre Seines Namens willen. So lange man die Ehre Gottes noch in ägyptischen Finsternissen, in Fröschen und Läusen sucht und nicht im Gesetz, das er auf Ewigkeit gegründet, und das er in seiner Kraft unwandelbar erhält, so lange man allen λόγος verläugnet, um Frieden zu finden, wird eine Rede, die dies lehren muß, nie Glauben finden können bei denen, welche wirklich zur Erkenntniß der Wahrheit selbst durch ihres Geistes innersten Drang sich getrieben fühlen, und jeder Fortschritt der Wissenschaften wird die Kluft nur um desto schreiender hinstellen. Solche Orthodoxie muß daher von der Wahrheit ihrem Schicksal überlassen werden und darf derselben ihre Satzungen niemals als ein Sclavenjoch auflegen *).

Um indessen hier noch an einem Beispiele zu zeigen, wie urtheilslos, um nicht zu sagen gewissenlos, man mit den Sätzen verfährt, von denen man behauptet, sie seien übervernünftig und können nur durch Offenbarung in die gottverlassene Welt gekommen sein, wollen wir die so viel gerühmte Feindesliebe besprechen, welche man für übervernünftig erklärt und als Gipfel der christlichen Moral aufstellt, während die Kirchengeschichte im Gegentheil

*) So lange man für das Christenthum nichts anderes anzuführen weiß, als daß es eine göttliche Thatsache ist, sollte man sich wenigstens enthalten, darauf eine Beweisführung und einen Schluß gründen zu wollen; denn eine Thatsache ist kein Princip, sondern nach Aristoteles höchstens σημεῖον oder τεκμήριον. Rhet. I. c. 2. §. 9.

nicht viel von dieser Liebe zu erzählen weiß, sondern überall Beispiele von dem Fluch antrifft, den die Liebe auf ihre Gegner unter allen Formen geschleudert hat; denn solches Anathema, wie die christliche Kirche, hat noch keine andere Religion gekannt, und noch dazu stellt sie sich als dazu von Gott berechtigt hin*).

---

*) Ich weiß wohl, daß ich hiermit nichts Neues gebe, da sich in exegetischen Sammlungen die hierauf bezüglichen Stellen längst zusammengetragen finden, indeß mag der fortgesetzten Wiederholung des Hergebrachten auch die Wiederholung des Wahren entgegengesetzt werden. — Wenn nun Rosenkranz, Theol. Encycl. in dem Absch. Homiletik, p. 345, sagt: „Der allgemeine Begriff der Predigt ist also, wie aus ihrem Zusammenhang mit dem Liturgischen und Katechetischen sich ergeben hat, der, daß sie nicht einseitig belehren, auch nicht einseitig erregen, vielmehr eben so sehr den Verstand als das Gefühl beleben will," so ist dies in der That gar wenig gesagt, und kann weder dem Christen noch der wissenschaftlichen Darstellung genügen; denn möchte nicht dies auf jede Schrift oder jede mündliche Mittheilung passen, ohne das Wesen einer Sache auszusprechen? — Indeß ließe sich eine unendliche Sammlung ähnlicher Sätze aus den Schriftstellern über Homiletik ꝛc. zusammenbringen: und solche Hohlheit wird als göttliche Inspiration gepriesen oder ruft, der Herr rede durch ihren Mund! — Ihr guten Götter! — Da lob ich mir wahrlich noch Krummacher, der spricht's doch rein aus, wie er's meint, und sagt: „Die griechische Sprache der heiligen Schrift ist eine geheiligte, gesund gemachte, der Krankheitsstoff ist ausgeschieden. Was gegen die Regeln der griechischen Grammatik scheint, ist es nicht. Was schlecht griechisch genannt wird, ist recht griechisch nach der Grammatik des Geistes." — Hört! Hört! — Schon die vielen Grundlegungen der geistlichen Beredsamkeit und die fast von jedem Prediger anders aufgefaßte Definition derselben, bald mehr nach der psychologischen Seite hin, bald, daß man Christum allein verkündigen solle ꝛc., beweisen, daß niemand dafür eine unumstößliche, allgemein gültige Basis angeben kann, und wenn bei der berathenden Rede die Versammlung wesentlich Willensfreiheit behaupten muß, so ist bei der geistlichen Rede nie davon die Rede: die menschliche Freiheit geht in ihr zu Grunde,

Hören wir dagegen einen heidnischen Philosophen in seiner Schlußfolgerung über das Betragen des Tugendhaften und Gerechten gegen seine Feinde, zu welchem Behuf wir nur eine Stelle aus Platos Republik abschreiben (I. p. 335): Ist es aber wohl, sprach ich, des Gerechten Sache, auch nur irgend einem Menschen zu schaden? — Freilich doch, sprach er, Bösen und Feinden muß man schaden. — Und wenn man Pferden schadet, werden sie besser oder schlechter? — Schlechter. — Und das in Bezug auf die Tüchtigkeit der Hunde oder der Pferde? — Auf die der Pferde. — Werden nun nicht auch Hunde, wenn man ihnen schadet, schlechter in Bezug auf die Tüchtigkeit der Hunde und nicht auf die der Pferde? — Nothwendig. — Und von Menschen, Freund, sollen wir nicht eben so behaupten, daß sie durch zugefügten Schaden schlechter werden zur menschlichen Tüchtigkeit und Tugend? — Allerdings wohl. — Aber ist nicht die Gerechtigkeit menschliche Tugend? — Auch das nothwendig. — u. s. w.

Nur ein Punkt der Einleitung erfordert hier noch eine nähere Erörterung, die Behauptung nämlich, welche daselbst (S. 3) ausgesprochen ist, „daß eine große Anzahl gerade der gewichtigsten Geister sich von den Geistlichen

---

während, wenn Christus in der That für die Menschheit gestorben ist, es doch Ziel der christlichen Religion sein muß, den Menschen nach seiner wahren Natur und ganzen Reinheit und Hoheit hinzustellen und so ihn wahrhaft frei zu machen; ganz im Gegensatz dazu ist aber hier nur von einem servum arbitrium die Rede, von einem gänzlichen Gefangengeben des eigenen Urtheils unter den Glauben. Und die Menschheit sollte wirklich bestimmt sein, die Fesseln solcher Knechtschaft auf ewig zu tragen? Der Geist wird euch frei machen! —

und der geistlichen Rede abgewandt habe *)." Sollen wir nämlich einer Lehre anhangen, uns von ihrer Darstellung in der Rede befriedigt fühlen, so muß sie auf ihrem Gebiete das Wesen der Dinge richtig ans Licht stellen; denn ein Mann kann sich wohl nie damit allein befriedigen, daß er persönlich, wie man sagt, nach seiner Ueberzeugung, einer Darstellung zustimmt, daß sein Gefühl ihr entspreche, in sofern dies nur ein subjectives Fühlen ist, und dem Türken auf ganz andere Weise zukommt als dem Griechen; sondern der Mann, im wahren Sinne des Worts, fordert Herrschaft der Sache. Nun aber betrachte man die geistliche Rede und lege an sie den einfachen Maaßstab des Gesetzes der Areopagiten, nicht ἔξω τοῦ πράγματος λέγειν, und man wird den Schlüssel zu jener Erscheinung haben, die so manches religiöse Gemüth verletzend trifft, ohne daß es die Mittel fände, jenen Zwiespalt zwischen dem Volksbewußtsein (d. h. dem Bewußtsein der Geister im Volke, und ein anderes giebt es nicht) und den Geistlichen zu heilen: wie weit entfernen sich diese nicht meist von ihrem eigentlichen Gegenstande **), und wie ist es daher nur mög-

---

*) Vergl. die Note zu S. 65—66.

**) Freilich kommt gegen die geistliche Verzückung und ihre wahrhaften Eingebungen, die sich am meisten an den Zungen der Unmündigen und Schwachen am Geist offenbaren, das reine Schauen der Philosophie sehr zu kurz, welches Plato unter anderen im Phädrus beschreibt (S. 247): „Das wahrhaft seiende Wesen, sagt er, hat nur der Seele Führer, die Vernunft, zum Beschauer. . . . Gottes Verstand nährt sich von unvermischter Vernunft und Wissenschaft, wie auch der Verstand jeder Seele, wenn sie das, was ihr gebührt, aufnehmen soll." — Wenn man daher von christlichen Wissenschaften redet, so ist dies, nach dem obersten

lich, daß sie dem Geiste eines gebildeten Volkes entsprechen, abgerechnet, daß die Mehrzahl von ihnen nicht einmal die Bildung besitzt, sich auf der Höhe der Zeitbewegung auch nur orientiren zu können. Sagt man jedoch, der Geistliche müsse nicht zu dem weltlichen Verstande reden, seine Absicht dürfe allein sein, eine Erhebung des Gefühls zu bewirken, da die Tugendlehre in der Ethik mitgetheilt werde, und so jede Wissenschaft oder Kunst in ihrem Kreise, und es jeder derselben schon ohnehin eigen sei, ihren Gegenstand sub specie aeterni zu betrachten und darzustellen, auch die Schule ohnedies vieles vom geistlichen Lehramt an sich genommen habe, so setze man auch nicht eine dogmatische Rede als Hauptsache des Gottesdienstes fest, sondern man ordne ihn so, wie ihn das Gefühl verlangt, musikalisch-ceremoniell, und wolle nicht durch trockenes Gerede, was nur den abge-

---

Grundsatze des Christenthums, daß man seine Augen vor den Dingen verschließen soll, nach dem des Nicht-Sehens und nach dem des Glaubens, eine Unmöglichkeit. Wer da spricht, nur in dem beschränkten Sinne, worin es gewöhnlich gesprochen wird, mein Wissen ist, daß ich Christum glaube, der verzichtet von vornherein auf eine philosophische Einsicht in den Weltzusammenhang, und vernichtet damit nicht nur die christliche Wissenschaft, sondern alle und jede Wissenschaft. Zeigt uns denn auch die Geschichte umsonst den ungeheuren Kampf, den das Christenthum mit der Wissenschaft von jeher unternommen und der noch heutzutage in allen Landen die Welt aufregt? — Kämpft nicht jede Annahme eines Wunders mit der Wissenschaft? So sollte man sich nur nicht absichtlich über Dinge zu täuschen suchen, die nach ihrer innersten Natur unvereinbar sind; die Masken müssen endlich fallen, damit Männer einen ehrlichen und redlichen Kampf kämpfen mögen, und daß diese Aufrichtigkeit in unserer Zeit hervorgetreten ist, sollte man als eines ihrer schönsten Geschenke preisen: das Carnaval der Welt ist vorüber.

lebten Cyclus längst abgethaner Bilder und Formeln durchlaufen kann, eine solche Erhebung bewirken, zumal die protestantisch-nordische Phantasie eben nicht glücklich zu nennen ist, wenn sie sich in neuen Bildern ergehen möchte; sie wird dann meist unschön und abenteuerlich, so daß sie jedem künstlerischen Bewußtsein anstößig werden muß, und den einfachsten Sätzen und Forderungen der Ars poetica des Horaz Hohn spricht*).

Wenn es daher unmöglich ist, daß sich die geistliche Beredsamkeit in ihrer jetzigen dürren und dürftigen Weise, die Göthe im Faust am treffendsten charakterisirt, dem Bewußtsein eines durch alle Mittel der Erziehung in Wissenschaft und Kunst gebildeten Zeitalters gegenüber behaupten kann, so bedarf sie einer gründlichen Reform, um sich mit jener Bildung wieder in Einklang zu setzen, und ich werde später versuchen, so viel an mir liegt, die Grundzüge dieser neuen Gestaltung anzugeben: auch hat der Kampf unserer Tage wohl genugsam dargelegt, daß die geistlichen Waffen und das altverbrauchte Rüstzeug hier nicht mehr ausreichen; denn der ewige Refrain von der abgefallenen sündigen Menschheit und die altväterische Beweistheorie aus dem Abhängigkeitsgefühl, müssen endlich einmal eine andere Lösung finden, als sie von der katholischen und protestantischen Kirche bisher ohne allen Erfolg versucht ist.

Handelt es sich indessen um einen vorläufigen Beweis dafür, daß die Kanzelberedsamkeit in der That einer Grundreform bedarf, so wollen wir an einem kleinen Bei-

---

*) So redet wohl ein Geistlicher von dem Kommen Christi und wie er schon das Rauschen seiner Füße vernehme.

spiel darlegen, wie willkürlich sie alles zu ihren Zwecken verdrehe*), und besonders, wie es unmöglich ist, sich überhaupt mit dem Theologen in einen Verkehr einzulassen, da ihm das mangelt, was als Grundlage aller Beredsamkeit von Seiten der Wissenschaft vorausgesetzt werden muß, der Boden gemeinsamen Verständnisses**). So lange weiß nicht überall weiß heißt, sondern für den Glauben auch schwarz bedeuten kann, so lange ein offenbarer Widersinn, um nicht einmal zu sagen Widerspruch, für denselben keiner ist, sondern der höchste oder tiefste Sinn, so lange ist mit der Theologie nicht zu streiten, und sie schließt sich dadurch selbst von der Wissenschaft aus, weil sie nicht mit ihr auf gleicher Basis ruht, wie nach den Worten des Aristoteles früher ausgeführt wurde***).

Aber, wenn die Wissenschaft von etwas Wißbarem ausgeht und an der Sache ein Kriterium hat, so spricht der Fromme, „ich weiß nur Christum, und mein Wissen ist, daß ich ihn habe und liebe,“ und der Gläubige zeigt seine Natur eben daran, daß er an alles glaubt, was geschrieben steht; denn seine Vernunft ist ja ein Weltkind und vom Teufel her; er verzichtet demnach auf die Kritik.

Das ist äußerst liebenswürdig, wohlmeinend und ganz wie es ein guter Hausvater liebt oder eine Liebende es ausspricht; es sind naive, unschuldige Kindesansichten,

---

*) Vergl. die Anm. S. 84—85.

**) S. hierüber S. 67 ff.

***) Man könnte sich bei diesem Verfahren der Theologie zunächst des Wortes Friedrich Wilhelms III. erinnern, welches Eylert mittheit, daß die Streitigkeiten der Theologie ihn dazu gebracht, zu denken, es gebe eine Theologie ohne Religion.

die ewige Melodie von dem guten Schaafhirten, der seine nie murrende Heerde unter dem Schall der Flöte auf die Weide führt und jedes Schaaf bei Namen kennt, und mit diesem häuslichen und liebevollen Herzen tritt man dann hinüber in Staat und Kirche und spricht dort, wie gute Kinder zu ihrem Vater sprechen: macht er es auch manchmal wunderlich, sie wundern sich doch nicht und sind ihm immer in Gehorsam zugethan; der liebe Gott wird's ja schon machen durch die Hand derer, die dazu berufen sind; ihr andern rührt bei Leibe nicht daran*)! —

*) Wem etwa daran läge, den künstlerischen Eindruck einer solchen Heerde zu gewinnen, der lese, was Carl Graß, Sizilische Reise, 2ter Theil, p. 80—81, darüber schreibt: „. . . . ich begab mich, sagt er, da es gerade Sonntag war, in die Messe (in St. Stefano). Weiber, in schwarzes zurückgeschlagenes Gewand gehüllt — ohngefähr wie in Neapel — empfingen knieend das Brod des Nachtmahls. Die Männer standen umher. Hier hatte ich Gelegenheit, den unverkennbarsten Ausdruck von Rohheit in den Gesichtern zu bemerken, und es ließ sich kaum bezweifeln, daß hier der blinde Glauben herrschen müsse. Wirklich machten selbst die Denkenden, die ich kennen lernte, keine Ausnahme. . . . Ein Geistlicher aus Motta unterhielt sich lange mit mir über die aria caltiva. Am Schluß des Gesprächs zog er ein großes Kreuz, worauf ein hölzerner Christus ausgeschnitten war, aus dem Busen, küßte es, und sagte: der gilt so viel als die beste China." Möglich nun, daß solch eine Glaube selig macht, ob er aber glücklich, ob er zum Menschen mache, zeigt das Elend Siciliens. — Zu vergleichen sind auch alle die Kammerverhandlungen, in denen es sich um die Stellung der Geistlichen zu der Schule handelte; aufgeklärtere Versammlungen lehnen ihre Aufsicht immer ab, als eine tyrannische, verdumpfende: ziehe man dafür nur die Parallele derjenigen Schulen, welche von Geistlichen geleitet werden und der sogenannten weltlichen; Wissenschaft entsteht ja erst, nachdem das Priesterjoch abgeworfen ist.

Nach diesen Vorbemerkungen werden wir einige Sätze aus einer Predigt von Dr. F. W. Krummacher zu würdigen wissen, welche, erst in diesem Jahre erschienen, gewiß den neuesten Standpunkt dieser Art von Beredsamkeit an die Hand giebt, zumal wir in *ihm* einen der am weitesten verehrten Redner vor uns sehen, wobei es indeß wohl nachgesehen werden wird, wenn wir die der geistlichen Rede nothwendigen Wiederholungen, Tautologien und Wortverdrehungen hier bei Seite lassen.

Nach dem Eingange heißt es p. 4: „Aber mitten durch die eitlen Gelüste der Zeit hindurch zieht sich eben die Schlagader auch noch eines anderen Begehrens, das sich in der Weltlosung: „Freiheit und Genuß!" mit nichten repräsentirt sieht; eines Begehrens, das höher hinauf seinen Schwung nimmt, und nur in dem: „Ach, daß du den Himmel zerissest und führest herab!" seinen Ausdruck findet. Horcht euch nur um: „Dein Reich komme!" heißt es hier; da brünstiger: „Laß mich deine Herrlichkeit sehen!" dort: „Du, Hirte Israels, der du Jakob hütest wie die Schaafe, erscheine!" hier: „Machet die Thüren hoch in der Welt, und die Pforten weit, daß der König der Ehren einziehe!" — O, seid mir gegrüßt, ihr in der Nähe wie in der Ferne, deren Sehnsuchtsgebiet über die Grenzen des Irdischen und Vergänglichen weit, weit hinausreicht! Ihr stillen Träger jenes heiligen Feuers, das, wie es aus der Höhe stammt, so auch zur Höhe wieder aufstrebt; ihr, von dem ewigen Magnet berührten Herzen, denen Eins vor allem Andern anliegt: das Eine, daß der, der eure Liebe ward, sich offenbare und überall den Glanz seiner Schöne entfalte und leuchten lasse; das Eine, daß Christus herrsche, sei-

nen Namen in der Welt verkläre, und dem heiligen und seligen Regimente Alles, Alles unterthänig mache; ihr zu dem Flügelschlage solch göttlichen Sehnens frei Gewordenen, mit Wonne grüße ich euch als das Salz der Erde, ja als holde Sterne in der Nacht, zu denen man getröstet aufschaut. O, leset ihr zuvörderst in dem eben angeführten Worte des Evangeliums euren Adelsbrief. „Jesus," heißt es, sprach zu seinen Jüngern: „Ihr werdet begehren, einen Tag des Menschensohns zu sehen." Dieses Begehren also, wie es auch eure Brust schwellt, ist der Jüngerschaft Christi Abzeichen und Signatur. So seid ihr ja über euch und eure Stellung zu klarem Bewußtsein gelangt. Frohlocket; denn seine Jünger sein, heißt die Arche bestiegen haben, die, unter Gottes Flagge segelnd, auf sichrer Bahn über die Wogen der Zeit den goldenen Küsten des ewigen Paradieses entgegen treibt."

Also von außen her soll der Herr zu euch kommen, an eure Fenster soll er klopfen, oder den Himmel zerreißen und herabfahren, der Jacob hütet wie die Schaafe; auf diese Weise sehnt sich die Zeit, den Herrn zu schauen; das soll sein Tag sein *). Hättet ihr doch nur die zwei vorhergehenden Verse beachtet (20—21); dort stehet geschrieben: „das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Gebehrden; denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch." Und auf jene Krummachersche Weise soll die Christenheit sich nach seinem Kommen sehnen, „daß er den Himmel zerreiße, und daß man die Thüren in der Welt hoch mache," wie um einen irdischen Potentaten; οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ πα-

*) Die Predigt beginnt nämlich mit Lucas 17, 22.

ρατηρήσεως, heißt es, und er läßt sich nicht Wochen und Monate vorher anmelden, daß man auch Ehrenpforten für ihn in Bereitschaft habe. Seht, so versteht ihr die Schrift, so könnt ihr auch im Dienste des Gottes, der sich als Geist der Wahrheit verkündigt hat, euch nicht losmachen von dem irdischen Hofedienst und den äußerlichen Formen königlicher Herrschaft mit all ihrem Gepränge. Erkennt ihn in Wahrheit, und ihr werdet ihn anders verkündigen, nicht als den Weltzerreißer, sondern als den Weltordner, und ihr werdet dann seine Wunder im Kosmos verstehen lernen. Das sind also die Blicke, die über die Himmel hinaus zu Gott selbst zu reichen meinen!

Allen Zweifeln gegen die Schrift erhoben, setzt nun Krummacher weiter entgegen, S. 8: „den gewaltigen Geruch der Wahrheit, der dem Unbefangenen aus jedem Kapitel dieses Buchs entgegenschlägt, damit der lose, leichtfertige Zweifel wieder sterbe, den ein eben so verlogener als aufgeblasener Zeitgeist den armen Leuten eingetrichtert." — Wir übergehen natürlich alles Unschmackhafte in diesen Worten und halten uns nur an den Geruch der Wahrheit, den wir bisher noch in keinem Lehrbuch, auch in keiner Bibelstelle als Beweismittel angeführt fanden. Wie, schwanden dem Gläubigen alle anderen Sinne, und ist er allein auf die Beweiskraft der Nase beschränkt? Wenn nun Plato sogar von dem Auge sagt*): „das Gesicht ist der schärfste aller körperlichen Sinne, vermittelst dessen aber die Weisheit nicht geschaut wird, ᾗ φρόνησις οὐχ ὁρᾶται," so wollt ihr die Wahrheit riechen, und das

*) Phaedr. 250.

höchste Kriterium der Glaubenslehre soll in die Geruchsorgane gelegt sein, während Christus fordert, daß ihr Gott im Geiste anbetet, also ihn auch im Geiste erkennt, während dieser nach der Schrift allein zeugen soll von der Wahrheit? Welches wäre denn die Qualität und die Quantität des Geruches, an denen man das göttliche Wort erkennen möchte? Zu dieser Höhe haben sich denn freilich die weltlichen Wissenschaften noch nie aufgeschwungen. — O ihr Kleingläubigen! wie ganz anders wirkten da die alten Väter der Kirche. Würden sie je gewagt haben, zu predigen, wie unser Verfasser fortfährt, nachdem er statt des erhabenen Rufes Sursum Corda! die Nasen aufgerufen, daß die Ungläubigen und arg Verblendeten riechen sollen, „damit sie mit eigenen Augen sehen, (dem Glaubensprediger verschwimmen alle Sinne in einen trüben Brei) *), wie die keck ausgesprengte Sage von den tausend Widersprüchen in der Schrift nur eine freche, unverschämte Lüge sei. Damit sie vielmehr sich selber überzeugen, daß, was an scheinbaren Widersprüchen da und dort sich findet, nur eben Schein sei und sich ohne Mühe lösen lasse." Sollen das die Wunder des Herrn durch den Glauben sein? — Aber ernsthaft gesprochen, haben wir nach solchen Beispielen, die sich zu Tausenden alle von gleicher Schaalheit beibringen ließen, in unserer bisherigen Darstellung zu viel gesagt? und ihr wollt euch mit solchen Abgeschmacktheiten auflehnen gegen den Ernst der

*) Die Königin Christine behauptete, daß die Theologie verlange, man solle sich die Augen ausstechen, um besser zu sehen.

Wissenschaft, die keinen Schritt thut, ohne die gewissenhafteste Prüfung! Ja verachtet nur Vernunft und Wissenschaft. — Was außerdem den Satz S. 15 betrifft: „daß das Wort nicht Barbaren blos, sondern auch die cultivirtesten Völker der Welt sich unterthänig machte; das nicht Löwen nur in Lämmer, und Wüsten in lachende Auen verwandelte, sondern auch auf die Philosophenschulen Athens, auf die Weisheistempel Roms seine Fahnen pflanzte, und nicht an Zeiten nur, in denen Unwissenheit und Rohheit auf dem Throne saßen, seine Macht entfaltete, sondern auch diejenigen Perioden der Weltgeschichte, auf welche wir als auf die Glanz- und Blüthenzeit der Wissenschaft, Kunst und Bildung bewundernd zurückschauen, allmächtig mit seinem Geist durchdrang, mit seinem Stempel beprägte, und von Grund aus umgestaltete und regenerirte," so ist seine Bestätigung in der Weltgeschichte und in der der Wissenschaften und Künste buchstäblich nachzulesen. Also kein Wort weiter über solche Reden, die nur zu der unwissend gläubigen Menge können gehalten werden, die aber die Kritik nicht ertragen*). Was damit gebauet wird? Dr. Krummacher meint (S. 16): „Nur hie und da, vielleicht aus einem Buch, von einem Blatte nur schlägt ihnen unabweisbar der Geruch einer Gott entströmenden Wahrheit entgegen" (wir sehen an dieser Widerholung, daß dies in der That das Hauptkriterium des Glaubens ist), „und siehe, dies eine Zweiglein schon vom tausendästigen Baum des Bibelworts trägt ihnen eine ganze Frucht- nnd Blüthenerndte der Hoffnung, des Friedens und eines neuen Le-

*) Man vergl. damit noch p. 18—19.

bens ein; dieser eine winzige Scheiter des für sie zerbrochenen großen Bibelschiffes reicht an sich schon hin, sie mit einem Male aus namenlosen Irrsal zu erretten; . . . . So thut die Bibel selbst in ihren Fetzen noch Wunder, wie sie keine Wissenschaft hervorbringt. Ein Stück derselben hat in unsern Tage viele, viele schon, ich könnte Namen nennen ꝛc."

Fragen wir nun weiter nach dem Standpunkt, welchen solche Weisheit der Kirche nach der Meinung des Redners jetzt einnimmt, so erklärt er sich freilich gegen alle untergeordneten oder einseitigen Ansichten, gegen den „engherzigen und beschränkten Pietismus," gegen den „Orthodoxismus, der in das Bekenntniß fertiger, abgeschlossener Dogmen das Heil setzt, todte Buchstaben zu seinem Götzen macht; statt nach dem Leben, nur immer nach der Stellung der Leute zu den starren Artikeln seines abgeschlossenen Systems forscht, und die letztern zur einzigen Grundlage seiner Urtheile über den geistlichen Werth und Unwerth, über das Seligwerden und Nicht-Seligwerden Anderer erhebt; gegen den Separatismus, der selbstgefällig auf seine Winkelkirchlein weis't": alle diese Richtungen nennt er selbst „Zerrgebilde des Christenthums*)" (p. 14). Seine Losung (sagt er p. 18)

---

*) Dieses Aufgeben des Pietismus von Seiten eines seiner eifrigsten und beredtesten Vorkämpfer zeigt, daß man denselben nicht länger behaupten kann gegen den freien Gedanken. Indem aber auch die untergeordneten Plätze verlassen werden, ergiebt sich klar, daß die Theologie und der Glauben in ihrer bisherigen Gestalt einer neuen Bewegung weichen, die mit klarem Bewußtsein über die Gegenstände und über das eigenthümliche Recht jedes Dinges sich endlich durcharbeiten wird. Vergl. oben S. 60 ff.

sei gleichfalls der Fortschritt; auch er gehöre dem Princip der Bewegung; aber statt ihre Grundlagen anzugeben, seine Uebereinstimmung mit der Bedeutung, welche die Zeit diesen Worten beilegt, oder seinen Widerspruch dagegen, ergeht er sich nur in weitschweifige Reden über das Wort *). — — Ja darauf kam es eben an, dieses Wort auszusprechen; zu solcher Bestimmtheit der Erklärung kann aber die geistliche Beredsamkeit nicht fortgehen, denn sie würde dadurch ihre Hauptwaffe aus den Händen geben: die schweifende Unbestimmtheit, welche sich aller wissenschaftlichen Betrachtung, aller ἀκρίβεια entzieht.

Hat daher die Theologie einen Kampf unternommen mit der Wissenschaft und der Vernunft, indem sie mit ihren unerhörten Anforderungen auf deren Gebiete herübertrat und den Boden der Religion verließ, von dem sie sich nie hätte verirren sollen, und mußte sie auf diese Art eine Unterdrückerin aller wahren Wissenschaftlichkeit werden, so kommt es jetzt darauf an, sie in die Grenzen zu weisen, welche sie nicht überschreiten darf. Denn sobald sie den Kampf mit der Geschichte unternimmt, zeigt ihr diese nach ihren strengen Forderungen, daß sie sich nur auf πίστεις ἄτεχνοι stütze, und doch Richterin historischer Facta sein wolle; bemeistert sie sich der Exegese, so zeigt

---

*) Man will also das Wort, den Λόγος, und kehrt damit zu der wahren, einfachen und vernünftigen Einsicht zurück, zu einem wohlbegründeten Glauben, einer fides cui fides habenda; indeß ist es eine gewöhnliche Erscheinung, daß diejenigen, welche sich rühmen, einen Standpunkt verlassen zu haben, noch tief darin stecken. Denn fragt man nun Krummacher nach dem Inhalte seines Fortschritts, so verhallt das wieder in die leeren Redensarten vom Worte.

ihr Philologie und Sprachenkunde, wie sie die Dinge verdrehe und verrenke, aus Zeit und Raum entrücke, uns nie eine klare Anschauung der Sache gebe; ebenso Geologie, Astronomie, und besonders die Wissenschaft des reinen Denkens: diesen ungleichen Kampf kann sie nicht bestehen und es bleibt ihr keine andere Ausflucht, als die Wahrheit der Wissenschaften für Lüge zu erklären gegen ihre göttliche Offenbarung, und während jede andere Forschung ein klares Auge verlangt, blendet sie sich selbst und schreit alsbald, welche wahrhaften Gesichte sie sehe, und diese will sie dann der getäuschten Welt als göttliche Machtsprüche auflegen. Bei diesem elenden Rennen und Jagen wird der Religion nirgends gedacht; und auch die Schulen, welche den Forderungen der Wissenschaft zu genügen streben, sollen der geistlichen Blindheit gehorchen, und ihre Grundlagen von der Theologie erborgen: aber selbst vor dem unbefangenen Schüler tritt schon die Unstatthaftigkeit solcher Anforderungen hervor, welche er dann wohl mit der Religion verwechselt und, wie tausend Beispiele besonders an den Zöglingen der Jesuitenschulen zeigen, dem Atheismus sich zuwendet. Wenn nun schon Krummacher jene genannten einseitigen Gesichtspunkte aufzugeben gezwungen war, wenn ihn die Gewalt der Sache dazu getrieben hat, so muß es das Hauptaugenmerk jedes Freundes des Fortschrittes in unseren Tagen sein, den Dingen ihre wahre Gestalt wieder zu geben, cuique suum, und einen natürlichen Zustand herbeiführen zu helfen, der den Menschen wieder zum Menschen macht und ihn rein und groß sich in Gottes herrlicher Schöpfung entfalten läßt, wie dies bei den bisherigen so sehr vom Ziel abirrenden Ansichten nur einzelnen bevorzugten Gei-

stern gelungen ist: die Masse taumelt ihren dunklen Lebensweg dahin und die Regierung tritt nur eben in Berührung mit ihr, um sie bei Vergehen gegen das Staatsgesetz zu strafen oder ihrer Existenz gar ein Ende zu machen. Indeß bedarf es, um dies klar ans Licht zu stellen, noch einer ausführlichen Kritik der geistlichen Beredsamkeit nach allen ihren Theilen, welche demnächst zu geben sein wird.

Als nächstes Erforderniß dafür stellt sich die Beantwortung der Frage hin, ob das Gefühl das wesentliche Organ der Religion sei, oder ob man es mit dem Geiste zu thun habe, oder mit beiden; denn nach der angenommenen Grundlage wird man alsdann auch alle nothwendigen Konsequenzen müssen eintreten lassen, und entscheidet man sich für den Geist, so wird man ihm keine Schranken setzen dürfen, welche seinem Wesen widersprechen. Erklärt man sich aber im Gegentheil für das Gefühl, so muß die Religion, im Unterschiede von der Theologie, rein im Gebiete des Fühlens und des Anschauens der bildenden Künste stehen bleiben; denn sobald sie sich begreifen will und ihr Gefühl in Formeln und kirchliche Symbole oder Glaubensbekenntnisse fassen, sobald sie predigt, tritt sie herüber auf das Gebiet des Verstandes und das der Philosophie, der das Reich des Gedankens angehört, und verfällt damit den Anforderungen der Wissenschaft*). Das unendliche Reich des Ge-

---

*) Sehen wir doch selbst an der Entwickelung der griechischen Litteratur, daß, nachdem Homer und Hesiod den Griechen ihre Götter gemacht und ihre Geschichte gesungen hatten, welche die bildende Kunst dann zur Anschauung brachte, sowohl diese aus den Grenzen des religiösen Gefühls heraustrat unter die For-

fühlslebens, das Herz und alle seine zartesten Bande, gehen aber in den theologischen Disputationen zu Grunde; denn es ist bekannt, daß es nichts liebloseres giebt, als theologische Streitigkeiten und geistliche Verdammungsurtheile, und so ist es erklärlich, daß auch Wissenschaft und Kunst sich von ihnen wenden, weil sie den Ansprüchen des Menschen auf keine Art genüge leisten. Das Herz des Volkes ist darin durch seinen Instinct besser belehrt als seine geistlichen Hirten: es sucht Bildung für seinen Geist und Nahrung für sein Gemüth, die gebt der durstenden Menge, die euch in die Wüste gefolgt ist und nun verschmachtet; erkennt, o erkennt den Menschen!

The proper study of mankind is man!

Denn ist einmal die Religion wesentlich auf das Gefühl basirt, so darf man sie auch nicht in das Gebiet des Verstandes herüberziehen, weil es sonst leicht geschieht, daß auch die Menge das, was supra rationem ist, als contra rationem ansieht; weshalb das preußische Censuredict mit Recht verbietet, in Glaubenssachen Deductionen eintreten zu lassen: erhob sich doch selbst Leibnitz nur zu den motifs de crédibilité, unternahm es aber nie, eine Glaubenswahrheit zu erweisen.

---

derungen und das Gesetz des Maaßes und der Schönheit, als auch die höchste Kunstschöpfung die Tragödie im Euripides der Philosophie verfiel, den man ja so oft den Philosophen der Bühne genannt: dies liegt in der Natur der Sache und ist unabwendlich. Der Anbetung dienen in der Regel die unkünstlerischsten Formen und die schlechtesten Steine, wie man wohl angiebt, vom Himmel gefallen; wahre Kunst vernichtet auch dieses wunderthätige Element des Glaubens und wurde deshalb von der Kirche als unchristlich verfolgt.

Bayerische Staatsbibliothek München

Nun ein Wort zum Schluß: Laßt uns abthun die Kinderschuh und endlich Männer werden. Herrscher aber, die ihr wirklich eure Völker liebt, nicht blos ihnen mit euren Reden schmeichelt, erbarmt euch des armen Volkes, das in den Händen so mancher seiner Hirten niemals dem Irrwahne entrinnen kann; was es an ihren Lehren besitzt, ist ja wahrlich nicht das Himmelreich! Ein Umbau ist unerläßlich, das sehen alle, aber es bedarf, um ihn zu bewirken, eines tüchtigen Baumeisters: nur er kann die gestörte Harmonie der Theile wieder herstellen, und die aus ihren Fugen gerückte Welt wieder einrichten. Ob es mir aber gelungen sein sollte, den Gegenstand wenigstens zu bezeichnen, welcher eine solche Thätigkeit nothwendig erfordert, werden alle diejenigen zu beurtheilen wissen, welche die ganze Kraft ihres Geistes auf ihn gerichtet haben und denen die Praxis selbst die Schwierigkeiten und Erfordernisse ihres Berufs, so wie die schreienden Mängel des bisherigen Verfahrens, dargelegt hat: wenigstens glaube ich den Boden zu dem neuen Bau ein wenig geebnet zu haben. Widerwärtig werden sich meinen Hindeutungen nur diejenigen zeigen, welchen jede Beleuchtung ihres handwerksmäßigen Treibens ein Vergehen scheint; die es wirklich wohl meinen, werden selbst scharfe Worte gerechtfertigt finden, weil nur sie einen Fortschritt bewirken.

Bayerische Staatsbibliothek München

Druckfehler.

Seite 45 Zeile 6 v. u. statt Talleyrand's lies Richelieu's.
" 75 Note 1 Zeile 3 statt τῶ ἀκροατὴν lies τῶ τὸν ἀ.
" 92 Note Zeile 2 v. u. statt Menschen lies Christen.

Berlin, gedruckt bei J. F. Starcke.

Obermeier
Bucheinbände nach RAL-RG 495
Neufahrnerstr. 8 · Tel 08781/530
8303 Rottenburg/L.

Obermeier
Bucheinbände nach RAL RG 495
Neufahrnerstr. 8 Tel 08781/530
8303 Rottenburg/L.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Märcker, Friedrich Adolf,

Die Willensfreiheit im Staatsverbande Zur Einführung in des Aristoteles Bü
cher von der Rhetorik und zur richtigen Würdigung der geistlichen
Beredsamkeit

Berlin 1843

L.eleg.g. 242 t
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10574264-0